Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juin 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Pour qu'on lise le *De Perfectione*

Les notes qui vont suivre n'ont pas tant pour but de préciser la date où fut écrit le *De perfectione vitae spiritualis* de saint Thomas, ni de détailler les circonstances qui provoquèrent sa composition, que de permettre d'en mieux saisir le véritable sens et d'en goûter plus pleinement les enseignements.

Il y a en effet deux façons de lire ce traité. On peut y voir surtout une œuvre doctrinale, venant contribuer pour sa part à préciser l'enseignement catholique sur la perfection chrétienne et ses divers états; il sera alors un des jalons, et non des moindres certes, qui marquent cette élaboration progressive d'un point de doctrine très délicat, et de nos jours encore ardemment controversé. Dans ces conditions, tous ses détails sont infiniment précieux, parce que permettant de saisir exactement la position prise par saint Thomas dans les discussions en cours, la solution donnée par lui aux objections qui pouvaient arrêter certains esprits, de voir en un mot son apport personnel et son originalité. On en fera une étude de théologie historique.

Mais on peut aussi voir dans le *De Perfectione* un traité de spiritualité, y chercher des lumières et des directions pratiques; on peut le méditer afin de se mieux pénétrer d'un certain nombre de grandes vérités, qui se traduiront

ensuite en actes. Et c'est bien, semble-t-il, l'esprit qui a présidé à la traduction française que *La Vie Spirituelle* a présentée à ses lecteurs (1).

Mais pour aider à cette lecture, pour éviter peut-être de fausses interprétations ou des recherches inutiles, il importe de savoir de quelle façon et dans quel but saint Thomas a conçu son traité, ce qu'il a voulu y mettre et les questions qu'il a délibérément omises, les réservant pour d'autres ouvrages. Et pour fixer ces divers points, il est nécessaire de savoir à quel moment et dans quelles circonstances cet opuscule prit naissance. Les recherches d'histoire et les précisions de critique littéraire auxquelles vont se consacrer ces quelques pages trouvent là leur raison d'être et leur opportunité, et jusqu'au plan même qu'il leur faudra suivre.

La double rédaction du *De Perfectione* et sa date

1. *Le « De Perfectione » dans son état actuel est une seconde édition, revue, corrigée et augmentée, due tout entière d'ailleurs à saint Thomas.* — Cette affirmation initiale, dont on verra plus loin l'importance pour établir la date de cette œuvre, se base sur l'aveu même que saint Thomas met en tête de son chapitre XXI :

Verum quidam contentionis studio exagitati, neque quae dicunt neque quae audiunt debite ponderantes, adhuc conantur praedictis contradicentes obviare; quorum obviationes postquam praemissa conscripseram, ad me pervenerunt. Ad quorum confutationem necesse est aliqua ex supra positis replicare.

(1) Sous le titre « Vers la perfection de l'Amour de Dieu » (*Vie Spirituelle*, juillet, sept., oct., nov., déc. 1928). — Cet ouvrage de saint Thomas est le 18e de ses opuscules; c'est là qu'il faut le chercher, tant dans les éditions spéciales des opuscules, que dans les éditions complètes des œuvres (éd. de Rome, t. XVII, p. 114 ss.; de Parme, XV, 76 ss.; éd. Vivès, XXIX, 117 ss.).

De ces quelques lignes on est légitimement en droit de conclure deux choses : que le travail primitif de saint Thomas était réellement achevé quand les objections auxquelles il fait ici allusion l'obligèrent en quelque sorte à lui ajouter un véritable post-scriptum ; — que, celui-ci comprenant les chapitres 21 à 25 inclusivement, comme la simple lecture le montre à l'évidence, l'ouvrage premier ne comportait donc dans son plan original que 21 chapitres en tout (1-20, 26) au lieu des vingt-six qu'il présente dans nos éditions.

Ce qui avait soulevé la colère des adversaires anonymes était tout particulièrement l'avant-dernier chapitre du traité primitif. Dans ce chapitre 20, la logique de ses déductions avait amené saint Thomas à prendre parti dans la question si âprement discutée alors de la perfection relative du clergé régulier et séculier. Il s'y prononçait en faveur des religieux contre les prétentions des doyens, curés, archidiacres, et généralement de tous les prêtres de paroisse ayant charge d'âmes. Or cette solution n'avait pas eu l'heur de plaire, non plus que les deux principales raisons invoquées à l'appui, à savoir la solennité dont l'Église entoure la consécration épiscopale et non la nomination des curés, et la possibilité dans laquelle ces derniers se trouvent toujours de passer de leur charge curiale à l'état religieux.

Les réfutations étaient venues rapides et les objections s'étaient mises à pleuvoir dru comme grêle : on en peut citer jusqu'à vingt-huit que saint Thomas a eu la conscience, ou la patience, de signaler. Elles s'en prennent à la thèse elle-même, en revendiquant hautement pour les curés et les archidiacres une perfection bien supérieure à celle des religieux ; elles s'en prennent aussi aux raisons alléguées par saint Thomas, en prétendant leur dénier toute valeur probante. Tout cela se retrouve dans les cinq chapitres supplémentaires que comporte la seconde rédaction du *De Perfectione*. Saint Thomas a pris soin en effet, peut-être pour ne point sembler se dérober, de relever

toutes ces objections, de les classer en trois groupes principaux (les deux premiers au chapitre 21, le troisième au ch. 22) et de les réfuter toutes dans les chapitres 23, 24 et 25. Cette polémique hors série est donc venue allonger, alourdir aussi, son plan primitif.

Est-elle réelle, tout au moins? N'y faut-il point voir un artifice de composition ou un simple procédé littéraire? Et les adversaires cités n'auraient-ils existé qu'en imagination? La supposition est ici déplacée. Rien n'empêchait en effet saint Thomas, s'il l'avait voulu, de donner immédiatement à cette question disputée au chapitre 20 des dimensions plus considérables; et au simple point de vue de la composition c'eût été une faute de s'exposer à des redites, qu'il souligne d'ailleurs dans les lignes déjà citées : « necesse est aliqua ex supra positis replicare. » D'autre part certains traits sont trop vivants, trop spontanés, pour s'accommoder de cette hypothèse; tel en particulier cet aveu qui se lit au cours du chapitre 21 : « Haec igitur sunt quae ex eorum scriptis colligi possunt, quamvis non eodem ordine ponantur ibidem. » Saint Thomas n'a point inventé; il a dû être amené, par des critiques postérieures à sa première rédaction, à la compléter par les cinq chapitres que nous connaissons.

2. *Les additions au premier traité sont une réponse à la dispute quodlibétique tenue par Gérard d'Abbeville en décembre 1269.* — Nous avons mieux d'ailleurs que ces considérations, ou les déductions qu'elles autorisent, puisqu'il nous a été possible de découvrir les critiques en question et d'identifier l'écrit auquel répondit saint Thomas. Il y a en effet dans les détails qu'il donne aux chapitre 21 et 22, dans la suite des objections qu'il a reprises en leur imprimant un ordre un peu différent, quelque chose d'assez typique, à savoir l'importance fort grande que l'adversaire, dont il respecte l'anonymat, semble attacher à la fonction d'archidiacre. D'où vient cette sollicitude? Pourquoi prendre si vigoureusement la défense de

ces dignitaires ecclésiastiques, et les assimiler continuellement aux curés et aux autres pasteurs, si l'on ne se sent pas personnellement visé? Il est assez vraisemblable que l'auteur des 28 objections a dû porter ce titre; et s'il en est ainsi, le nom s'impose. Car le seul archidiacre qui eût alors une réelle influence à l'Université, celui que saint Thomas rencontra à mainte reprise en face de lui, surtout au cours de son second enseignement parisien, est l'archidiacre du Ponthieu, Gérard d'Abbeville.

Or, ainsi orientées, les recherches ont pleinement abouti. Il y a en effet dans la production littéraire, fort abondante d'ailleurs, de Gérard d'Abbeville une question qui répond trait pour trait au signalement suggéré par saint Thomas. C'est la première de son XIV^e^ Quodlibet (1). Elle est intitulée : « Questio est qui sunt prelati qui sunt in statu perfectiori religiosis »; et, le contenu répondant aux promesses du titre, elle roule toute sur la perfection relative des religieux, des évêques et des archidiacres. Sa structure est classique : les objections, les arguments, la réponse. Celle-ci est la pièce de résistance, longuement développée. Elle porte directement contre la thèse dominicaine, qui faisait passer les religieux immédiatement après les évêques. Contre elle Gérard d'Abbeville articule les six griefs suivants :

Ista responsio tamquam erronea et ab ordinatione ecclesie aliena in sex articulis principaliter potest reprehendi vel redargui. Primo quia statum perfectionis et eius rationem obmittit; 2° quia falsum concludit cum dicit quod isti prelati non sunt archidiaconi nec curati nec plebani nec presbiteri; 3° quia falsum fundamentum supponit, quod scilicet perfectionis status non detur nisi cum solempnitate eccle-

(1) Nous conservons ici la numérotation adoptée, provisoirement, pour ces disputes de Gérard d'Abbeville, dans *La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibl. Thomiste, V, 1925). — Ce Quodlibet XIV se trouve conservé dans les mss : Paris, Nat. lat. 16405 (f. 99a-104c); Rome, Vatic. lat. 1015 (f. 124-132). Sa première question est reproduite aussi à l'état isolé dans Paris, Nat. lat. 16297 (f. 161-165c).

sie, quam sollempnitatem ecclesie appellat consecrationem sollempnem que datur episcopis et votum solempne quod emittitur a religiosis; 4° quia falsum allegat et adicit quod uxoratus, acolitus, subdiaconus et sacerdos sunt in statu; sed sacerdos curatus in quantum curatus, non assumitur ad statum sed ad officium, quia datur sibi cura per simplicem missionem; 5° quia falsam causam reddit, scilicet quod propter hoc quod non habet statum, quando vult curatus potest ecclesiam suam dimittere et intrare religionem. Postremo, horrendo et stupendo errore, falsum dogmatizavit et subiunxit quod clericus in episcopum ante sollempnem consecrationem per dispensationem posset ducere uxorem... (1)

Tous ces traits, à l'exception du quatrième et du sixième griefs, se retrouvent précisément dans le chapitre 20 de saint Thomas, c'est-à-dire l'avant-dernier de son traité primitif. Le sixième, « cette dernière et épouvantable erreur », ne s'y lit peut-être pas explicitement; mais comme saint Thomas y avait dit que jusqu'à la consécration l'évêque élu n'est pas encore constitué dans l'état de perfection, pas plus que le novice avant sa profession, comme d'autre part au chapitre 15 il avait précisé que l'homme conserve toujours sa liberté tant qu'il ne se constitue pas par vœu ou qu'il n'est pas constitué par sa charge en un état stable, Gérard en avait tiré la conclusion, attribuée par lui au maître dominicain, qu'un évêque nommé, s'il n'est que clerc évidemment, pourrait encore avant sa consécration obtenir la dispense voulue pour se marier. Contre toutes ces prétendues erreurs, il accûmule donc arguments et raisons.

Et ce sont, comme il fallait bien s'y attendre, celles que reproduisent maintenant les chapitres 21-25 du *De Perfectione*; l'ordre est différent, — de cela aussi saint Thomas nous avait avertis, — mais l'identité ne peut faire le moindre doute. Deux exemples suffiront pour en convaincre.

(1) Paris, Nat. lat. 16297 (f. 161 b).

On lit au second point de la démonstration de Gérard les arguments suivants :

In consecratione tam episcopi quam sacerdotis verba sunt coniuncta : ut consecrentur et sanctificentur due manus iste, ut quidquid consecrarunt...

Si tu obicias quod datur episcopo unctio capitis, illud non obsistit, quia reges qui olim consecrabantur in capite non possunt sibi statum perfectionis vindicare...

... meritum non acquiritur per consecrationem sed per bona opera merentis...

Item, consecratio capitis magis pertinet ad signum et gradum sacerdotii...

Ce sont mot pour mot les objections 15, 16, 17 et 18 que saint Thomas reproduit à la fin de son chapitre 21.

Un peu plus loin dans le texte de Gérard, presque à la suite de ces raisons, on trouve :

Quomodo non erunt in statu qui ad maius, dignius et fructuosius officium ecclesie assumuntur; quia licet vita contemplativa sit magis secura, tamen vita activa est magis fructifera...

Ceterum, nulla potest esse maior karitas quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis vel subditis...

Preterea septem diacones (*sic*) quos elegerunt sancti apostoli ut ministrarent et preeant ministrantibus, erant in excellenti statu perfectionis.

Sous les objections 5, 6, 7, relevées par saint Thomas en ce même chapitre 21, ce sont ces difficultés qui ont pris place. Inutile de pousser la preuve plus loin.

Le Quodlibet XIV fournit donc le nom de ces « quidam contentionis studio agitati » dont parle saint Thomas; et Gérard dut être médiocrement flatté quand il lut à son adresse, dans les chapitres supplémentaires écrits par le maître dominicain, la suite de l'appréciation : « neque quae dicunt neque quae audiunt debite ponderantes. »

Mais voici que ce quodlibet fournit aussi une date. A la différence en effet de la majeure partie des disputes

quodlibétiques de Gérard d'Abbeville qu'ont rapportées en ordre varié des manuscrits de Paris ou du Vatican, et qu'il est difficile sinon impossible de dater, ce quodlibet XIV offre des précisions chronologiques. Non point que des notes marginales ou quelque colophon l'accompagnent; mais ses questions mêmes, leurs rapports avec des quodlibets antérieurs et postérieurs et surtout avec les quodlibets de saint Thomas, permettent de fixer à coup sûr sa soutenance en décembre 1269. On peut en effet par le jeu des renvois, des objections, des réfutations qui de Pâques à Noël, de Noël à Pâques, se répondent et s'échangent entre le maître séculier et le Frère Prêcheur, établir cette succession : S. Thomas, *Quodl. I*; — Gérard, *Quodl. III* (où les questions 3-6 répondent à la question 14 de saint Thomas); — S. Thomas, *Quodl. II* (sa question 12 réfute Gérard, *III*, 1); — Gérard, *XIV*; — S. Thomas, *III* (il réplique dans sa q. 31 à Gérard, *XIV*, 10); — Gérard, *XVIII*. — Chacun des deux maîtres soutint une dispute de quodlibet aux sessions de Pâques puis Noël 1269, Pâques 1270, Thomas débutant, Gérard s'arrangeant pour fixer sa soutenance après celle de son collègue de Saint-Jacques, son quodlibet XIV de décembre 1269 suivant de quelques jours seulement le quodlibet II de saint Thomas. C'est donc à cette occasion qu'il se vit poser, ou plus probablement qu'il se fit poser par quelqu'un de ses étudiants ou un maître de connivence, la question qui devait lui permettre de critiquer vivement la thèse exposée par saint Thomas dans son ouvrage : « Utrum sacerdotes curati sint in statu perfectiori religiosis. »

3. *Le « De Perfectione » est dans sa première édition antérieur à décembre 1269, dans sa seconde rédaction à avril 1270.* — La date du quodlibet XIV de Gérard est importante, car elle sert comme de pivot pour fixer celle des deux rédactions du *De Perfectione*. L'attaque publique de Gérard visant le chapitre 20 de ce traité, il en

résulte que l'ouvrage était terminé dans sa première rédaction, et même connu, avant la première quinzaine (1) de décembre 1269. Les chapitres 21-25 de saint Thomas étant une réplique au Quodlibet du maître séculier, il s'ensuit que la seconde rédaction du *De Perfectione* est au plus tôt de la seconde moitié de décembre.

La première affirmation n'est pas douteuse. Gérard d'Abbeville dans sa dispute solennelle connaît le texte de saint Thomas, les arguments utilisés par lui dans son chapitre 20. Comme celui-ci ne fit pas l'objet d'un enseignement public, qu'il n'est la rédaction ni d'une leçon ordinaire, ni d'une question disputée, ni d'une dispute quodlibétique, il faut en conclure que l'opuscule avait été non seulement composé, mais d'une certaine façon déjà mis dans la circulation, sinon régulièrement livré au commerce par l'intermédiaire des *stationarii* officiels. Que Gérard ait eu entre les mains ce que nous serions tentés d'appeler maintenant les bonnes feuilles, ou que, à l'affût de tout ce qui émanait du maître dominicain, il se soit procuré de suite un exemplaire, qu'il l'ait eu de façon loyale ou déloyale, le fait est que l'œuvre devait être alors achevée. On peut donc placer la composition de cet écrit dans les premiers mois de l'année scolaire 1269-70, de telle sorte qu'elle fût terminée au moins avant la seconde quinzaine de décembre, date à laquelle ordinairement se tenaient les disputes *De Natali*.

Mais on a dit plus haut comment les chapitres 21-25 sont à leur tour une réplique aux attaques du maître séculier. Bien qu'ils n'aient point été prévus dans le plan primitif, et que leur addition dût alourdir et encombrer le traité, saint Thomas n'avait guère d'autre moyen à sa disposition pour annuler l'effet produit par la diatribe de

(1) Les disputes de quodlibet « De Natali », c'est-à-dire de la session d'Avent, se tenaient pendant la seconde semaine de l'Avent, ou près d'elle. Celles du Carême « in Pascha » entre le 3e dimanche de Carême et le dimanche des Rameaux.

son adversaire. Puisque sa soutenance de Quodlibet, à lui, s'était placée avant celle de Gérard, il lui fallait, bon gré mal gré, patienter jusqu'à la session de Pâques pour retrouver cette occasion de s'expliquer publiquement devant l'auditoire bigarré des maîtres et bacheliers attirés par ces joutes solennelles. Comme l'argumentation de l'archidiacre du Ponthieu avait, sans doute, fait impression, saint Thomas crut bon de procéder sans plus attendre à une seconde édition de son traité, de sorte qu'en l'achetant chez les libraires, on trouvât auprès de l'attaque la réfutation. Cela explique l'état actuel de l'opuscule, et impose presque la date de cette seconde rédaction; car le maître dominicain ne dut pas tarder à l'écrire. Une chose est certaine en tout cas, c'est que cette édition définitive est antérieure à avril 1270.

Deux séries d'arguments peuvent l'établir. Tout d'abord le témoignage fourni par le Quodlibet III de saint Thomas, dont la 17e question reprend le problème discuté en décembre : « Utrum presbyteri parochiales sint majoris perfectionis quam religiosi. » Or cette question connaît, exploite et reproduit arguments et objections du *De Perfectione*, puisés non seulement au chapitre 20 (ce qui n'indiquerait encore que la première rédaction), mais aux chapitres 21 et 22, ce qui témoigne donc de l'achèvement de la seconde rédaction. D'ailleurs toute cette question 17 manifeste un progrès sur le traité lui-même, le problème ayant été, on le sent, mieux étudié, approfondi et se présentant de façon plus nerveuse et serrée. Or ce Quodlibet III est à dater des derniers jours de mars 1270. — L'autre argument est fourni par les écrits d'un adversaire des religieux, Nicolas de Lisieux, à savoir un traité destiné à démontrer l'inanité des raisons invoquées par saint Thomas, et intitulé : « De perfectione et excellentia status clericorum (1) »; puis une dénonciation en règle, où se trouvent énumérées de nombreuses proposi-

(1) Conservé dans Paris, Bibl. Université 228 (f. 215-315d).

tions condamnables, extraites du *De Perfectione* (de saint Thomas, bien entendu) et du Quodlibet III (1). Dans ces deux ouvrages, c'est la seconde édition de l'opuscule que cite Nicolas de Lisieux, et c'est elle aussi qu'il présente comme antérieure au Quodlibet de Pâques.

Tous ces témoignages convergents fournissent donc au moins un *terminus ad quem* pour le remaniement opéré par saint Thomas de son ouvrage, à savoir la fin de mars 1270. Il est probable d'ailleurs qu'il n'attendit pas jusque-là, mais que les derniers jours de décembre ou le début de janvier 1270 virent paraître l'édition définitive, revue, corrigée et augmentée du *De Perfectione Vitae Spiritualis*.

II. — Dans quelles circonstances naquit le *De Perfectione*

Les précisions chronologiques ainsi obtenues ne doivent pas demeurer stériles; ce n'est pas une vaine curiosité qui les a provoquées. S'il est bon de savoir à quel moment saint Thomas composa son traité, c'est afin de mieux comprendre le but qu'il se proposa en l'écrivant. Or celui-ci est commandé par tout un ensemble de circonstances qu'il faut faire revivre, une ambiance dans laquelle il faut se replacer pour bien saisir son importance et la pensée qui présida à son élaboration.

C'est dans les derniers mois de 1269, a-t-on dit, que saint Thomas composa et fit bientôt circuler son *De Perfectione*. Il y avait donc alors dix ou onze mois qu'il était revenu à Paris et avait repris contact avec la vie universitaire, le milieu et ses préoccupations, les divers courants d'opinion qui le traversaient. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler les motifs pour lesquels le maître général, Jean

(1) Dans le même ms., f. 316a-317a.

de Vercell, avait fait choix de Thomas d'Aquin, de préférence à Albert le Grand, pour remonter dans la chaire des étrangers au couvent de Saint-Jacques. Cette reprise de son enseignement théologique, décidée pour septembre 1269, avait été anticipée par suite de la maladie (bientôt suivie de la mort) du maître régent en 1268-69. Thomas parti de Viterbe en novembre 1268 était arrivé à Paris dans le courant de janvier suivant et avait immédiatement repris ses cours, inauguré la série de ses questions disputées, puis dès la fin du Carême, soutenu sa première dispute *de quolibet*. L'Ordre pouvait se reposer sur lui pour la défense des grands intérêts alors menacés à Paris; et pendant les trois années et demie qu'il allait passer à Saint-Jacques il se ferait le champion de toutes les causes contre lesquelles se coalisait la presque totalité des maîtres alors en exercice.

De ces causes, celle des Mendiants, et particulièrement des deux grands ordres religieux fondés par Dominique et François, n'était pas la moins attaquée. Sans doute on n'en était plus aux jours tragiques de 1255-56 où les maîtres dominicains et franciscains ne pouvaient continuer à vivre et à enseigner que sous la protection des archers royaux; à ces jours qu'avait bien connus Thomas d'Aquin quand, terminant son enseignement de bachelier, il avait été promu à la maîtrise en théologie. La crise était alors dans toute son acuité. L'Université entière se dressait contre les religieux. Plutôt que de les admettre dans son sein, elle avait préféré cesser ses cours, fermer ses portes, et même se dissoudre afin d'échapper aux foudres dont le pape menaçait les récalcitrants. Les libelles couraient, les épigrammes volaient et parfois aussi les carreaux d'arbalètes. Les coups n'étaient point rares ; les aumônes le devenaient au contraire, parce qu'une campagne sournoisement, puis ouvertement, et toujours savamment menée en était arrivée à présenter au peuple les « Mendiants » qui valides cependant, capables de travailler et de gagner leur vie, demandaient la charité et vivaient d'aumônes,

comme les fourriers de l'Antéchrist, les pseudo-prophètes, les paresseux et les errants que saint Paul avait prophétiquement dénoncés. L'âme damnée de tout ce mouvement, le maître séculier Guillaume de Saint-Amour, avait quitté Paris en 1256 pour Anagni, où la condamnation de son traité *De Periculis novissimorum temporum* l'attendait. La mort dans l'âme, il avait dû souscrire à ce qu'on lui imposa à la Curie, après avoir essayé d'ailleurs de se défendre et d'y présenter son apologie. Il n'avait pu rentrer en France, car les ordres formels du pape, doublés de ceux de Louis IX, lui en avaient dorénavant interdit l'accès. Il vivait exilé à Saint-Amour, son pays d'origine. Les autres chefs de l'opposition s'étaient soumis à leur tour, et peu à peu le calme s'était établi dans la grande cité universitaire, la situation des Mendiants au sein du corps enseignant avait été légalisée et l'on ne contestait plus leurs droits.

Pourtant, lorsque en janvier 1269 saint Thomas remonta dans sa chaire de Saint-Jacques, il devait se préparer à affronter de nouvelles oppositions. Les premiers renseignements qu'il rassembla en arrivant, les premiers contacts qu'il put prendre, durent suffire à le convaincre que les passions fermentaient toujours et que la situation des religieux mendiants était encore bien précaire. Jamais en effet, au cours du XIII[e] siècle, l'opposition ne désarma complètement. Il semble que, chroniquement, à intervalles presque réguliers, de quinze en quinze ans, des crises dussent survenir; leurs formes seules variaient, en raison des facteurs divers qui intervenaient, prenant à tour de rôle plus ou moins d'importance et donnant ainsi à chaque crise sa physionomie propre. Ces facteurs étaient principalement le clergé, l'Université, le peuple, chacun ayant son but, ses griefs et ses armes. Le clergé, haut ou bas, craignait pour ses privilèges, son influence, ses ressources; il avait à sa disposition les règles du droit canonique, les dédales de la casuistique et l'opposition systématique au ministère pastoral des Mendiants; rien ne lui

était plus facile que de restreindre, gêner, empêcher même totalement l'exercice de cette activité, prédications, confessions, à laquelle se donnaient Prêcheurs et Mineurs. L'Université, les maîtres séculiers tout au moins, jalousaient ces religieux dont les chaires de théologie se trouvaient entourées d'un trop bel auditoire, dont les sermons étaient trop courus, dont l'activité doctrinale était un reproche continuel à leur propre inertie. Pour détruire des concurrents gênants, tous les moyens devaient être mis en œuvre : les exigences des règlements, la mauvaise volonté des régents, et surtout les pamphlets, traités, discussions théologiques, qui saperaient dans leurs fondements mêmes les prétentions des Ordres Mendiants. Quant au peuple, il était d'instinct pour ceux-ci et se laissait facilement conquérir par eux; mais il se laissait aussi facilement entraîner par ses guides respectés, son clergé, ses docteurs fameux; et incapable de raisonner et de discuter les arguments savamment amoncelés, il se laissait persuader. Quand on l'avait ameuté, il devenait sans pitié; qu'on se souvienne du roman du Renart, de Faux-Semblant, des chansons de Rutebeuf ou de Jacquemars-Giélée.

Dans la crise à laquelle se trouva mêlé saint Thomas, en 1269-70, le rôle principal est joué par l'Université et les écrits de ses docteurs. Mais le terrain est préparé par l'opposition et l'hostilité du clergé, qui encouragera et soutiendra ses campagnes; celles-ci lui fournissant à leur tour une justification doctrinale qui tranquillisera les consciences si besoin en est. Les évêques de France, pas plus que leur clergé, n'avaient été atteints par les condamnations qui avaient frappé en 1256 Guillaume de Saint-Amour. En se cantonnant sur le terrain sacré de leur charge pastorale, ils étaient inexpugnables. Il est vrai que les religieux, anciens ordres ou Mendiants, avaient vu grandir peu à peu leurs privilèges, se multiplier les exemptions que les Souverains Pontifes leur accordaient; mais l'évêque restait le maître chez soi; il

pouvait prendre telles mesures que légitimeraient les intérêts spirituels de ses ouailles, dussent-elles restreindre les libertés des Mendiants et gêner leurs désirs d'expansion. Les évêques de France ne s'en firent pas faute; et malgré la protection ouvertement donnée par Rome, Prêcheurs et Mineurs se trouvèrent bien des fois réduits à la portion congrue.

Un des exemples les plus typiques de cette opposition des prélats date de décembre 1267, et il peut être utile de le citer pour mieux se rendre compte de ces entraves continuellement apportées à l'action apostolique des Mendiants. Il s'agit d'un concile provincial tenu à Reims. Il groupait tous les suffragants de la province, c'est-à-dire les onze diocèses (douze avec Reims) sis au nord de la Seine; les mesures édictées par lui avaient donc force exécutoire pour tout le nord de la France. Or elles portaient : 1. que les Mendiants ayant, bien entendu, le droit de prêcher, l'office divin ne devait pourtant se voir de ce chef ni empêché ni retardé; 2. que les Mendiants avaient certes le droit d'entendre les confessions et d'absoudre, mais uniquement les péchés qui auraient été auparavant avoués aux prêtres de paroisse, s'il s'agissait de péchés réservés à l'ordinaire et s'il était moralement impossible de recourir à celui-ci; quant aux autres les Mendiants n'en pouvaient absoudre sans le consentement du curé; 3. enfin, on n'accorderait plus désormais, dans chaque diocèse, licence de prêcher ou de confesser, qu'aux religieux des couvents établis sur place, et uniquement pour la ville où se trouvaient les dits couvents; exception pouvait être faite cependant en faveur des ministres, des prieurs et des maîtres en théologie. Que semblables tracasseries se multipliassent, que des mesures analogues fussent prises partout en France; et c'était à bref délai l'étiolement et la mort des ordres mendiants. Or ces mesures du concile de Reims n'étaient pas une exception; et si le 25 décembre 1268 Simon de Brion, alors légat du Saint-Siège, fit rapporter ces trois articles du synode,

c'est que Prêcheurs et Mineurs s'employèrent activement à obtenir son intervention. Mais combien d'autres mesures générales, ou plus souvent locales, demeurèrent en vigueur!

La vie quotidienne en beaucoup d'endroits était donc dure pour les Mendiants. Cependant le grand danger venait d'ailleurs; les persécutions rendent les âmes meilleures et sanctifient; loin de tarir les vocations, elles en suscitent souvent de plus vaillantes. Mais la calomnie, la critique, et surtout la campagne doctrinale persévéramment, savamment menée, risquaient de causer des dommages autrement considérables. Or, à partir de 1266 surtout, avec le changement de pontificat, l'opposition, sous cette forme d'écrits théologiques, reprit avec une véhémence accrue. Guillaume de Saint-Amour n'était plus à Paris, il est vrai; mais sa plume n'était pas brisée; son fiel s'était aigri et condensé au cours de ses dix années d'exil. On avait condamné jadis son *De Periculis*. Qu'à cela ne tienne; c'était la troisième édition de son ouvrage que le Pape avait eue en mains; mais il n'aurait rien trouvé à redire à la quatrième ou la cinquième. Pourquoi ne pas persévérer en si bonne voie? Les loisirs de Saint-Amour lui permirent de développer son sujet, de préciser ses attaques contre les Mendiants ; l'ouvrage grossit, doubla, quadrupla; il s'agrémenta de réfutations opposées aux répliques des Franciscains ou Dominicains; il se munit d'autorités, de citations d'Écriture, de la glose, des Pères, du droit canon ; il s'arma d'une sainte indignation, mêlée d'amertume et de reproches. Et, changeant de titre, il parut sous le nom de « Collectiones catholicae et canonicae scripturae ad defensionem ecclesiasticae hierarchiae et ad instructionem et praeparationem simplicium fidelium Christi contra pericula imminentia Ecclesiae generali per hypocritas, pseudo-praedicatores et penetrantes domos et otiosos et curiosos et gyrovagos ». Il s'autorisa d'une prétendue approbation de Clément IV et se répandit rapidement dans les milieux

universitaires. Son apparition suscita l'éclosion d'une foule d'écrits similaires, et les thèses lancées jadis contre les Mendiants se mirent à circuler de plus belle.

Or ces attaques étaient perfides et dangereuses, bien plus que l'opposition des pouvoirs ou des autorités religieuses. Elles ne tendaient à rien moins qu'à détruire les unes après les autres toutes les raisons invoquées par les religieux pour légitimer leur action, leur recrutement, leur genre de vie, leur existence même. Rien ne trouvait grâce devant les critiques; et ceci sous couleur de défendre la vérité et de réclamer pour l'œuvre du Christ le respect auquel elle a droit. Jésus n'a-t-il pas institué lui-même la hiérarchie de son Église? N'en a-t-il pas confié le gouvernement à saint Pierre et aux Apôtres? N'est-ce pas lui qui leur a adjoint les 72 disciples qui se continuent maintenant encore dans l'ordre des prêtres, des curés, de tous les pasteurs d'âmes? Où voit-on qu'il leur ait imposé un genre de vie spécial, séparé du monde, soumis à des règles plus sévères? N'avait-il pas lui-même une bourse où il puisait pour les besoins du collège apostolique; et n'est-il pas toujours le modèle unique de la perfection dont nous devons essayer de nous rapprocher? A quoi bon dès lors inventer d'autres méthodes que les siennes, prôner d'autres genres de vie que le sien? Pourquoi introduire dans son Église des institutions qu'il n'a point déterminées lui-même? Et si l'on prétend ainsi honorer Dieu, à quel titre revendiquer pour ces ordres une perfection supérieure à celle des vraies institutions du Christ ? C'est aux Apôtres et à leurs successeurs, aux disciples aussi et à ceux qui continuent leur tâche, que Jésus a confié le soin de prêcher, de semer, de sanctifier; les nouveautés sont suspectes en ces matières. Et quand surtout elles présentent quelqu'un de ces traits sous lesquels les Apôtres ont dépeint les efforts suprêmes de l'Antéchrist et de ses suppôts, il n'est que juste de se méfier; sous les apparences austères se cachent des ambitions malsaines, sous le désintéressement extérieur des

appétits plus aigus, et sous les dehors de la piété ou les vœux de religion des pièges où les âmes simples risquent de tomber.

Or, sur ces divers thèmes, Guillaume de Saint-Amour, Gérard d'Abbeville, les maîtres séculiers étaient intarissables. La lecture de leurs ouvrages est fastidieuse, maintenant que nous ne sommes plus habitués à pareil maniement de textes, d'autorités, de commentaires, et que nous ne leur accordons plus une importance de premier plan. Mais il n'en était pas de même au XIII[e] siècle, surtout dans les milieux universitaires de Paris où l'on se passionnait pour ces luttes, où l'on admirait ces prodiges d'érudition et cette multiplicité de citations, où l'on suivait avec avidité et en marquant les coups les réfutations qui se succédaient et les arguments qui s'échangeaient.

Mais le départ n'était pas toujours facile à faire entre les textes plus ou moins probants qui se voyaient alléguer; le jugement n'était pas toujours aisé à porter sur les conclusions qu'on prétendait dégager de tout cela. Les préventions croissaient contre les religieux, la désaffection et la réserve tout au moins s'accentuaient. A force d'entendre dire qu'ils étaient les fourriers de l'Antéchrist, on finissait par le croire et on se demandait de quel droit ils venaient travailler sur un terrain possédé depuis longtemps, depuis toujours, par une hiérarchie respectable et un clergé zélé. Qu'en était-il finalement de leurs prétentions? Pourquoi cherchaient-ils des privilèges comme s'ils avaient trouvé une forme de vie supérieure qu'on eût ignorée jusqu'à eux? Mais aucun de leurs arguments n'était resté sans réponse; leurs réfutations se voyaient péremptoirement écartées par des réfutations plus fortes; l'accord des maîtres, complétant l'accord des évêques, pesait d'un poids terriblement lourd contre eux. Les hésitants se laissaient finalement enrôler dans les rangs de l'opposition; les partisans convaincus des Mendiants finissaient par être ébranlés et par douter. Si l'on n'y veillait, cette campagne risquait de faire peu à peu le vide

autour des chaires, autour des couvents et jusque dans les noviciats.

Telle était donc, ou à peu près, dans ses grandes lignes la situation qu'avait créée en France, et principalement à Paris, la reprise des hostilités, en 1266-69, sous cette forme de polémiques doctrinales.

III. — Du but visé et du plan adopté par saint Thomas

A la fin de 1269 seulement saint Thomas entra en lice. Il s'accorda donc presque une année pour reconnaître le terrain et se documenter; puis, convaincu de la nécessité d'une intervention, il se fixa ses buts, détermina ses méthodes et se mit à l'œuvre.

Sa documentation ne dut pas être difficile à parfaire. Les adversaires, en effet, ne cachaient pas leur jeu et les ouvrages ne circulaient plus clandestinement comme jadis. Seul l'anonymat, comme une dernière précaution, préservait encore leurs auteurs, dans une mesure très restreinte d'ailleurs, contre des sanctions fort aléatoires. Dès son arrivée à Paris, en janvier 1269, saint Thomas put se procurer les productions littéraires des deux ou trois dernières années, et en opérer le dépouillement. Il put étudier tout d'abord le traité de Guillaume de Saint-Amour dont on a parlé plus haut, les « Collectiones catholicae et canonicae scripturae »; mais c'était pour lui chose connue déjà, puisqu'il avait donné en 1256 une réfutation de ses premières éditions; l'ouvrage s'était amplifié, alourdi d'autorités; le fond demeurait le même; et sous les termes dont s'était servi Clément IV, et dont les maîtres séculiers voulaient faire une approbation officielle, se trouvait cette constatation : « libellum novum evolvere cepimus quem misisti; qui licet interdum alias oras circumeat, veterem tamen multum sapit, et cum excussus et discussus coloratus in aliquo videatur, totam primi

substantiam comprobabitur retinere ». Auprès de lui un ouvrage important retenait aussi l'attention; il émanait de Gérard d'Abbeville, encore que son nom n'apparût point, et s'intitulait « Contra adversarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum (1) ». Écrit pour réfuter le « Manus quae contra Omnipotentem » de Bertrand de Bayonne (d'aucuns disent de Thomas d'York), il était resté plus de dix ans dans les cartons de l'archidiacre du Ponthieu. Une indiscrétion, prétendit-il plus tard, le lui avait arraché et l'avait lancé dans le public. Le fait est qu'il y courait bien. Contre lui, en cette année scolaire 1269 sans doute, saint Bonaventure écrivit son gros ouvrage « Apologia pauperum contra calumniatorem (2) ». D'autres réfutations étaient en cours aussi et la polémique n'allait point tarder à s'engager entre Gérard et Peckham, le régent de l'école franciscaine.

Auprès de ces écrits, les sermons et les disputes. Il ne nous en reste plus que quelques échantillons connus, encore que les uns et les autres dussent être nombreux. Nous possédons ainsi le sermon prononcé par Gérard d'Abbeville (3) chez les Frères Mineurs, le 1er janvier 1269, dans lequel les Franciscains furent assez mal payés de l'hospitalité offerte au maître séculier. Nous connaissons aussi dans le Quodlibet III tenu au début de mars 1269 par ce même Gérard deux des questions où se précisent les positions sur la perfection des prélats ecclésiastiques, à l'opposé évidemment des thèses des religieux : « Utrum communium ecclesiae facultatum dispensatio in prelatis diminuat de excellentia perfectionis. Utrum habere et administrare communes ecclesiae facultates expediat

(1) Cinq manuscrits nous l'ont conservé : Épinal 128; Florence, Nazion. II. II. 386; Munich, Clm. 21059; Paris, Université 228; Rome, Vat. Borgh. 360.

(2) *Opera omnia* (Quaracchi, 1898), t. VIII, 233-330.

(3) Il se trouve dans Paris, Nat. lat. 16405 (f. 46v-48). Il a été édité par M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit...*, p. 208-219.

praelatis ad sui status perfectionem et officii administrationem (1). »

D'autres documents sans doute devaient s'offrir également que nous ne possédons plus maintenant ou que nous n'avons pas encore inventoriés, sans parler des libelles, des pamphlets, des satires plus ou moins longues qui couraient les rues. Alors comme maintenant, des âmes charitables devaient les faire parvenir aux intéressés, et saint Thomas ne put pas les ignorer bien longtemps.

En face de ces écrits multiples, des attaques qui s'en allaient toujours croissant en subtilité aussi bien qu'en acuité, en face surtout de la pénétration des idées si largement semées par les maîtres séculiers et de la crédulité des foules universitaires, étudiants d'aujourd'hui, clercs, prébendés ou prélats de demain, la question devait se poser pour saint Thomas d'une intervention possible. A dire vrai, il ne tarda pas longtemps à prendre position en ces débats, puisqu'on le voit se prononcer très nettement dès le mois de mars 1269 à l'occasion de la dispute quodlibétique de Carême. Il y a là, en effet, à la question 14 de son I^er^ Quodlibet, un exposé fort net, débordant de beaucoup les limites du problème apparemment insignifiant qui lui avait été proposé : « Utrum vacans saluti animarum peccet si circa studium tempus occupet. » C'est une profession de foi sur la question de la perfection des ordres religieux que donne là le maître dominicain. Mais était-ce suffisant? Malgré le succès de curiosité qu'elles avaient toujours, les disputes *de quolibet* n'atteignaient encore qu'un auditoire restreint, même quand elles faisaient salle comble. Comment toucher la grande masse? Les autres actes scolaires, cours ou disputes, avaient moins de rayonnement encore; et les sermons ne pouvaient pas, ne devaient pas du moins prendre allure de controverse.

Pourquoi ne pas opposer écrit à écrit, traité à traité, et lancer dans le commerce un livre qui exposât la thèse

(1) *Quodl. III*, q. 5 et 6. — Paris, Nat. lat. 16405 (f. 40c-46a); Rome, Vatic. lat. 1015 (f. 23-33).

véritable et réfutât les erreurs trop répandues? Saint Thomas s'y résolut sans trop tarder, peut-être à la demande de ses frères ou de ses supérieurs, peut-être sollicité par l'exemple de saint Bonaventure, ou plus simplement convaincu de la nécessité et de la portée de semblable réplique.

La question de méthode restait à déterminer, commandée d'ailleurs plus ou moins par le but à atteindre. Quel pouvait être celui-ci, sinon de dissiper les erreurs qui obscurcissaient les esprits sur la question des ordres religieux, leur raison d'être, leur légitimité et leur valeur? Celles-ci établies, les conclusions pratiques se dégageraient aisément : droit à vivre, à se développer, à agir. Mais plusieurs moyens s'offraient en vue d'un tel objet. Il est assez remarquable que dans les trois opuscules qu'il a consacrés au cours de ses deux enseignements parisiens à ces problèmes : le *Contra retrahentes*, le *De Perfectione*, le *Contra impugnantes*, saint Thomas a adopté des méthodes presque totalement différentes, aux caractérisques bien tranchées. En présence d'attaques incessantes, comme celles auxquelles se trouvaient en butte les ordres réguliers, il était possible en effet, et fort utile peut-être, de rassembler sans en rien omettre toutes les critiques, tous les arguments bons ou mauvais, sérieux ou fallacieux, amoncelés un peu partout, afin de les réfuter pertinemment; de cette façon, c'était projeter de la lumière dans tous les recoins, accepter la lutte sans restriction, montrer par cette riposte serrée que rien ne restait des raisons invoquées par les adversaires. C'est ce qu'il fit dans son premier traité de 1256 contre Guillaume de Saint-Amour et ses partisans; il collationna tous les griefs articulés par les séculiers; sous chacun d'eux il groupa toutes les objections entendues, toutes les autorités alléguées, suivant même assez souvent ses adversaires pied à pied, acceptant leur plan et portant la réponse sur leur propre terrain.

Une autre méthode, qu'il employa de préférence dans le *Contra retrahentes*, consiste à réfuter encore les argu-

ments opposés quels qu'ils fussent, pour ne point paraître se dérober ou esquiver la difficulté ; mais en imprimant à cette réfutation un autre tour, en démasquant les motifs plus ou moins avoués qui se cachent derrière cette levée de boucliers, et les intentions véritables, souvent peu nobles, des prétendus défenseurs des droits de Dieu et de l'Église. A quoi mènent ces machinations et où veulent aboutir ces protestations de dévouement à la vérité et à la justice? Il est bon qu'on se rende compte de leur véritable portée; que, sans se laisser impressionner par tel ou tel texte plus ou moins spécieux, ou tel canon ou telle glose, on voie qu'une œuvre, toujours la même, se poursuit : ruiner la vie des ordres mendiants, déprécier leur activité, mettre en doute leur valeur pour tarir leur recrutement et supprimer ainsi une concurrence dont on a peur. Dans ce but les objections maintes fois entendues sont reprises encore, mais groupées différemment, leur lien souligné plus nettement, leur aboutissant logique clairement indiqué. La réponse vient alors sans peine : ces objectifs sont mauvais, car les religieux mendiants ont le droit de se recruter, de s'obliger par vœu, de mener enfin une vie pauvre, à l'exemple du Christ et suivant ses conseils.

Mais dans son *De Perfectione* saint Thomas envisagea différemment son rôle de défenseur des religieux. Il entendait bien réfuter les objections toujours renaissantes; il comprenait la nécessité de faire œuvre apologétique et de légitimer à tous les yeux la règle embrassée par les Mendiants. Mais pour cela, ce n'était point tant de la polémique qu'il entendait faire, ni même un plaidoyer vibrant et chaleureux qu'il se proposait de présenter en faveur de ses frères, qu'un exposé très objectif, simple mais irréfutable, de la thèse catholique sur la perfection et sa véritable nature. Les conclusions s'en dégageraient d'elles-mêmes, lumineuses et convaincantes. Plutôt que d'écarter un à un les nuages accumulés à plaisir par des adversaires hargneux, que de nettoyer détail par détail le

tableau obscurci et défiguré, il jugea qu'il valait mieux projeter à flots la lumière, en remontant à la source même, c'est-à-dire à la vraie notion de la perfection. Rétablir les principes souvent méconnus, négligés et ensevelis sous des discussions interminables ou des arguties fatigantes; présenter sous son vrai jour le but proposé par le Christ à tous ceux qui veulent le suivre; remettre à leur vraie place les moyens offerts pour cela, n'était-ce pas la meilleure façon, et la plus sûre, de juger sainement des applications faites et des prétentions émises? C'est à quoi il se résolut. Pour réfuter Guillaume de Saint-Amour, Gérard d'Abbeville, Nicolas de Lisieux et la moindre poussière des maîtres séculiers de leur entourage, il se bornerait à rappeler la grande doctrine immuable de la perfection chrétienne, à l'exposer clairement, logiquement, et mener ainsi ses lecteurs des principes indiscutables aux conclusions pratiques. Seuls les esprits de mauvaise foi s'y pourraient dérober; les autres, tous ceux qui le voudraient, pourraient voir clair.

IV. — Comment lire le *De Perfectione*

C'est ce but, et la méthode adoptée par saint Thomas pour le réaliser, qui font du *De Perfectione* le bel ouvrage qu'on aime à relire et qui s'impose maintenant encore à l'attention et à la piété. Guillaume de Saint-Amour est loin pourtant, et Gérard d'Abbeville n'est plus connu que de quelques initiés. Mais la réfutation dépassait leurs attaques et avait une portée plus vaste. Elle demeure donc et il est bon de la reprendre et de s'en nourrir.

Pour le faire avec fruit il importe de communier aussi intimement que possible à la pensée de son auteur. Et puisque nous savons maintenant dans quelles circonstances, en vue de quelle fin il écrivit son traité, de le débarrasser de tout ce qui est accessoire pour retrouver le dessein premier.

I. *Ce qu'on peut élaguer sans dommage.* — Nous parlons toujours dans l'hypothèse de la lecture spirituelle, non pas de l'étude de théologie historique. Dans ce dernier cas en effet, il ne faudrait rien éliminer, mais compléter au contraire, mais éclairer chaque argument, chaque objection, d'un rappel historique ou d'une précision critique. Mais pour qui ne cherche dans le *De Perfectione* qu'un aliment nouveau pour sa vie spirituelle, une lumière plus vive qui le guide et lui permette de mieux discerner sa voie, la même nécessité ne se fait pas sentir de tout garder et de tout lire. Ce qui se ressent des polémiques de 1266-69, ce qui était alors d'actualité et qui pour ce motif fut inséré par saint Thomas dans ses développement ou ses conclusions, peut être maintenant laissé de côté sans grand dommage. C'est dire, par le fait, qu'on peut omettre les derniers chapitres 21-25 de nos éditions, puisque seule les motiva la réplique donnée par Gérard d'Abbeville en son quodlibet de décembre. Ils sont œuvre de pure polémique et n'étaient point compris d'ailleurs dans le plan original, et même la première rédaction de saint Thomas.

On pourrait également ne point s'attarder aux séries d'argumentations que çà et là il a cru nécessaire d'insérer au cours de sa démonstration; elles trouvaient leur place normale dans son travail, car après avoir posé les principes, il était légitime, utile même, de descendre aux applications concrètes et de répondre, au moins sur les points plus âprement contestés alors, aux objections plus répandues. A trois reprises saint Thomas jugea bon de procéder ainsi : au chapitre 12, contre ceux qui mettaient en doute la légitimité et la valeur du vœu; aux chapitres 17 et 18, à propos de la perfection relative de l'état de l'évêque et de celui du religieux; au chapitre 20 enfin, où le problème porte sur la comparaison entre religieux et pasteurs ou archidiacres. Ce dernier passage surtout risquerait de déconcerter davantage, tant à cause de son sujet que de la série de huit objections qu'il comporte, et

bien entendu des réponses par lesquelles il se termine. On pourrait donc, comme pour les cinq chapitres qui lui font suite, l'omettre.

Les deux autres sont moins chargés d'objections, et la partie positive où saint Thomas expose et prouve sa thèse est plus largement développée. Tout compte fait, il y aurait avantage à les garder et les lire, sans perdre de vue cependant que certaines allusions ou certaines subtilités renvoient à des polémiques jadis brûlantes, mais bien éteintes maintenant; sans s'inquiéter outre mesure par le fait, si on ne les perçoit pas clairement.

2. *Ce qu'on y doit chercher.* — Ainsi réduit, somme toute, à ses dimensions primitives, le *De Perfectione* forme un tout fortement agencé, où la démonstration se déroule avec une clarté et une logique parfaites.

Son but, nous l'avons vu déjà, était de dégager et de remettre en pleine lumière les principes que trop de discussions passionnées avaient pu oblitérer, les grandes règles qui président à l'orientation de toute vie chrétienne et lui confèrent sa véritable perfection, les conditions de tout progrès et de toute sainteté; et, ce faisant, de revendiquer pour les ordres religieux le rang dont on les voulait faire déchoir. De proche en proche sa synthèse s'établit et s'élève. Le point de départ en est le texte de l'Apôtre : « Caritatem habete, quae est vinculum perfectionis. » Amour de Dieu, amour du prochain, toute la perfection se ramène à cette double face d'une même réalité. Mais la perfection sur terre ne peut prétendre égaler celle des bienheureux ni surtout la charité divine; elle a ses règles qui lui permettent du moins de se rapprocher toujours davantage de l'une et de l'autre : elle doit se dégager de ce qui retarde cette marche vers Dieu, quitter, suivant les conseils du Christ, toute attache aux biens extérieurs, aux affections qui partagent le cœur, à l'amour-propre enfin qui empêche l'amant de s'écouler dans l'objet aimé. C'est à procurer ce détachement complet que s'emploient

les ordres religieux ; et cet exposé est le meilleur argument que l'on puisse apporter pour légitimer les trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance. L'amour du prochain, de son côté, est susceptible de degrés tout comme l'amour de Dieu, et les conseils qui le concernent viennent donner leur plein épanouissement aux exigences des préceptes. La perfection consistera donc à se rapprocher le plus possible de cet amour parfait de Dieu et du prochain, auquel les bienheureux dans le ciel se livrent sans arrêt.

Toutefois cette tendance vers la perfection peut recevoir encore un dernier achèvement du vœu qui, venant ajouter à l'effort individuel l'idée de stabilité, de don total et définitif, place celui qui l'émet dans ce qu'on appelle un état de perfection. Et suivant que les divers états ainsi embrassés favorisent plus ou moins le travail de détachement du créé et de don de soi à Dieu et au prochain, il est légitime d'établir entre eux une gradation.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'argumentation de saint Thomas, dans laquelle se trouve lumineusement exposé tout l'enseignement de l'Église sur la perfection, sa nature, son acquisition et ses divers états. C'est cela qu'il y faut chercher. L'on se convaincra vite alors de la valeur non pareille du *De Perfectione*, et l'on y trouvera pour la vie spirituelle un réconfort dans la lumière.

3. *Ce qu'on n'y doit pas chercher.* — Par le fait même qu'il est parfaitement construit et logiquement enchaîné, qu'il répond à un besoin et se propose un but déterminé, ce traité ne peut épuiser tous les problèmes afférents à la question de la perfection chrétienne. Saint Thomas a agencé sa démonstration en vue d'une fin; il y a inséré tout ce qu'il jugeait nécessaire ou simplement utile pour cela ; mais il a omis — et on ne peut lui en faire un grief — tout ce qui n'était pas réclamé soit par son but, soit par l'état présent de la controverse. Il ne faut donc pas s'étonner si certains développements font défaut qu'on eût aimé, ou qu'on se serait même attendu, à voir traiter par lui.

Chacune des quatre principales divisions de son traité se fût ouverte, évidemment, à de plus amples développements et à de suggestifs aperçus; mais la suite de la démonstration n'en eût-elle pas souffert? Il commence par exemple (chapitres 1 à 5) par rappeler sommairement en quoi consiste la perfection et quelle est son essence. On ne trouve rien dans cet exposé qui parle de la structure intime de la vie spirituelle; il ne mentionne ni la grâce sanctifiante, ni le rôle de l'Esprit-Saint et de ses dons, ni les ascensions par lesquelles l'âme peut parvenir à l'union transformante avec son Dieu. Mais était-ce utile pour son but? Les maîtres séculiers qu'il entendait combattre, ne suivaient-ils pas tous sur ces divers points l'enseignement traditionnel? Ce n'était donc pas l'occasion d'exposer la doctrine théologique sur la grâce ni de faire un cours d'ascétique ou de mystique. Sur ces sujets sa pensée avait été exposée clairement dès son premier séjour à Paris dans les questions disputées soutenues par lui sur la grâce; et au moment où il écrivait son *De Perfectione*, il travaillait à cette Somme Théologique, plus précisément même à la IIª Pars, où ces questions devaient être traitées ex professo. — Et c'est pour le même motif qu'on ne le voit prendre position non plus sur d'autres problèmes, intéressants eux aussi, comme celui du péché véniel et de l'imperfection, celui de la contemplation et de sa nécessité pour la vie parfaite, ou de l'appel des âmes à ce mode d'union. Il faut se résigner aux limites que la controverse imposait.

Et il en est de même dans les chapitres 6-14, qui constituent la 2e partie du traité, et où saint Thomas développe la thèse, centrale pour sa démonstration, des conseils évangéliques, de leur sens et de leur utilité, de la valeur par conséquent d'une vie religieuse qui se voue à leur accomplissement. Il y expose comment il y a une perfection de la charité, envers Dieu aussi bien qu'envers le prochain, qui tombe sous le conseil à côté de celle qui fait l'objet du précepte. Il ne traite pas cependant ex pro-

fesso des rapports entre ceux-ci et ceux-là. C'eût été d'ailleurs prématuré, et l'état de la polémique ne le requérait point; ce qui importait alors, c'était de légitimer le triple renoncement que s'imposaient par vœu les ordres religieux, non pas de préciser les relations théoriques ou de déterminer à qui appartient la priorité, de nature ou de temps. Bien vite d'ailleurs il aurait à résoudre ces problèmes; mais ce serait après que des interventions de Gérard d'Abbeville d'abord (dans une de ses questions disputées) puis de Nicolas de Lisieux (dans son traité *De ordine praeceptorum ad consilia*) auraient déplacé la controverse et l'auraient amenée sur ce nouveau terrain. On trouvera alors sa pensée, se formulant toujours plus nettement, dans son *Contra Retrahentes* (octobre 1270), dans ses questions disputées au début du Carême 1271 (Quodl. IV, q. 24) et finalement dans son quodlibet de Noël de cette même année (Quodl. V, q. 19).

Il omet également dans cette deuxième partie un problème délicat, sur lequel il sera bientôt obligé de s'étendre, celui de la perfection de la pauvreté. La vraie pauvreté religieuse doit-elle comporter le renoncement complet à toute propriété, tant pour l'individu que pour la communauté, ou peut-elle se contenter du premier? Sur ce problème qui divisait Mineurs et Prêcheurs on comprend que saint Thomas ait évité de se prononcer. On eût profité de ses solutions pour dissocier le bloc des religieux qui devaient alors faire front contre l'ennemi commun. Trop vite cette opposition entre les deux thèses de la pauvreté extrême et de la pauvreté mitigée se fit jour; saint Thomas n'en est pas coupable.

Enfin les deux dernières parties du *De Perfectione* (chap. 15-20, 26) où il est question de l' « état de perfection », puis des jugements pratiques à porter sur la valeur comparée des trois états de l'évêque, du religieux ou du prêtre, trahissent les préoccupations de leur temps. Ce serait une erreur de perspective que d'aller leur demander la solution des problèmes qui agitent le nôtre. Encore que

l'on opposât alors clergé régulier à clergé séculier, et que des maîtres comme Gérard d'Abbeville revendiquassent bien haut la priorité et l'excellence pour les prêtres du ministère, la question ne se posait pas de la même façon qu'à l'heure actuelle. On ne se demandait pas, par exemple, si le prêtre en raison de son seul sacerdoce est tenu à tendre à la perfection aussi étroitement que le religieux, si l'ordination sacerdotale change pour lui les conseils en obligation stricte; moins encore se préoccupait-on de savoir par quels moyens le prêtre de paroisse était à même de réaliser pleinement l'idéal entrevu. Sans doute les pages consacrées par saint Thomas à exalter la perfection de l'état religieux, celles surtout où il montre pourquoi la charge épiscopale constitue cependant un état plus parfait encore, sont riches en suggestions et fournissent bien des principes de solution. Ne leur demandons pas cependant plus qu'elles n'entendent donner.

A cette condition la lecture du *De Perfectione* peut être extrêmement profitable. Dégagée de tout ce qui est purement controverse, et par le fait même transitoire et caduc, la démonstration s'élève et va droit aux grands principes évangéliques. C'est sur eux seuls qu'elle s'appuie; c'est leur application lumineuse et précise qu'elle fournit. On comprend mieux, après avoir lu et médité ces fortes pages, qu'en face des déformations multiples et des contrefaçons que l'ignorance ou l'intérêt lui ont fait subir, il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule perfection véritable, celle que le Maître a proposée lui-même, celle qui devrait commander toute la vie et qui seule peut y créer l'unité, l'harmonie et la joie : « consistit autem principaliter spiritualis vita in caritate, quam qui non habet, nihil esse spiritualiter reputatur. » Tout est là.

P. Glorieux.

Hugues de Saint-Victor

A la gloire de la Charité [1]

(*Fin*)

V. — *Dieu est charité*

O Charité! je t'ai louée selon mes forces, et je me demande si je puis ajouter à ta gloire quelque chose de plus excellent. Je ne sais s'il est préférable de célébrer ton identité avec Dieu plutôt que de dire ton triomphe sur lui. S'il en est ainsi, je le ferai volontiers, avec foi. « Dieu est charité, et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui (2). »

Homme, écoute et cesse d'estimer peu de chose la possession de la charité; apprends-le, Dieu est charité. N'est-ce donc rien que d'avoir Dieu chez soi à demeure? Il suffit d'avoir la charité puisque Dieu est charité. Seule la charité possède ce privilège d'être appelée Dieu et de l'être en effet, ce qui ne peut convenir à rien d'autre. On ne dit pas en effet : Dieu est humilité, Dieu est patience, et l'on dit : Dieu est charité. Toute vertu, certes, est un don de Dieu, seule la charité est non seulement donnée par Dieu mais elle est appelée Dieu lui-même. La charité est un don de Dieu, car l'Esprit-Saint est donné par Dieu à ses fidèles (3), mais

(1) Traduction et notes par H.-D. Simonin, O. P.

(2) I^re^ *Lettre de S. Jean*, IV, 16.

(3) Allusion au mot de S. Paul : « La charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » *Lettre aux Romains*, V, 5.

elle est Dieu, car ce même Esprit est consubstantiel à celui qui en fait don, il lui est coéternel dans une même déité (1). Tous les autres dons gracieux, Dieu les donne même à ceux qu'il réprouve, mais il conserve la seule charité, comme un autre lui-même, pour la récompense de ceux-là seuls qu'il aime.

La charité est donc la source privée (2) à laquelle l'étranger n'a point accès, car, je l'ai dit, les autres dons gracieux sont parfois reçus par ceux-là mêmes qu'une vie coupable rend étrangers à Dieu. La charité au contraire, aucun méchant ne peut la posséder, celui qui la possède n'est plus un étranger pour Dieu, mais « il demeure en Dieu, et Dieu en lui (3). » La charité est chose si familière à Dieu, qu'il ne peut faire son séjour où la charité ne réside pas. « Si quelqu'un m'aime, a-t-il dit, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure (4). » Si donc la charité est avec toi, Dieu vient à toi, il s'établit chez toi; si tu abandonnes la charité, il se retire lui aussi de toi et il ne reste plus chez toi. Si tu n'as jamais eu la charité, Dieu n'est jamais venu à toi, il n'est pas demeuré chez toi. Si tu perds la charité autrefois possédée, Dieu s'est retiré de toi; si tu es demeuré en possession de la charité, Dieu est avec toi, il demeure chez toi.

(1) Hugues de St-Victor enseigne ici l'identité du Saint-Esprit et de la charité reçue dans l'âme, doctrine qui sera aussi celle de Pierre Lombard. Mais la théologie classique distinguera nettement le don créé du donateur incréé. Il n'en est pas moins vrai que la charité ne peut pas être possédée sans l'état de grâce qui nous rend Dieu présent, justement comme objet de connaissance et d'amour. Les autres vertus au contraire, dans ce qu'elles ont de naturel, et même les charismes gratuits, comme le don des miracles ou des langues, peuvent être possédés par des âmes qui n'ont pas la grâce et la charité et, de ce chef, ne possèdent pas Dieu. C'est, en somme, ce qui est enseigné ici.

(2) Allusion à l'expression : « *fons signatus* — fontaine scellée » (*Cantique des cantiques*, IV, 12) que le Cantique applique à la fiancée.

(3) *I^re^ Lettre de S. Jean*, IV, 16.

(4) *Évangile selon S. Jean*, XIV, 23.

VI. — *Les bienfaits de la charité*

La charité guérit toute langueur de l'âme, la charité arrache les racines de tous les vices, la charité est source de toutes les vertus (1). La charité illumine le cœur, purifie la conscience, réjouit l'âme, découvre Dieu. Une âme que la charité habite ne connaît point l'enflure de la superbe ni les ravages de l'envie, ni les débordements de la colère, ni les troubles d'une mauvaise tristesse, ni l'aveuglement de l'avarice, ni les aiguillons de la gourmandise, ni les hontes de la luxure (2). Elle est toujours pure, elle est toujours chaste, toujours calme, toujours en joie, toujours en paix, toujours bienveillante, toujours modeste, ferme dans les épreuves, modérée dans les succès, dédaignant le monde, chérissant Dieu; les biens de tous deviennent les siens par l'amour, tandis qu'elle communique librement à tous ce qui est sien; elle ne craint point l'indigence, elle ne recherche point avec avidité l'abondance. Celui qui a la charité pense toujours au moment où il atteindra Dieu, où il laissera le monde et échappera à ses scandales, où il trouvera la véritable paix. Il tient toujours haut son cœur, et son désir s'élance vers les sommets. Qu'il marche ou qu'il soit assis, qu'il agisse ou qu'il repose, quoi qu'il fasse, son cœur ne s'éloigne pas de Dieu. S'il se

(1) Saint Thomas d'Aquin dira : la charité est le fondement' la racine, la mère et la nourrice des autres vertus. Il expliquera rationnellement ces affirmations grâce à sa doctrine de l'information par la charité de toutes les vertus (II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 8). La théologie se trouvera ici parfaitement d'accord avec les expressions de la dévotion.

(2) Hugues de St-Victor énumère dans ce passage les sept péchés capitaux. Selon la tradition ancienne, il comprend dans leur nombre la tristesse que saint Thomas lui aussi retiendra. Mais à la place de la superbe le Docteur Angélique mettra la vaine gloire, la superbe étant hors série et constituant la cause générale de tout autre péché I^{a} II^{ae}, q. 88, a. 4). Il est à noter qu'Hugues de St-Victor donne la même liste de péchés capitaux dans un autre de ses ouvrages, le « De quinque septenis seu septenariis opusculum », *Patrologie latine*, t. 175, col. 405.

tait, il pense à Dieu ; s'il parle, c'est de Dieu et des choses qui touchent à son amour qu'il désire s'entretenir. En exhortant les autres à la charité il s'enflamme lui-même, il vante à chacun la charité ; il montre à tous, non seulement par des paroles mais par sa vie, combien l'amour de Dieu est doux et combien celui du siècle est amer et trompeur. Il se rit de la gloire de ce monde, il blâme ses soucis, il montre que c'est folie de mettre sa confiance dans ce qui passe. Il s'étonne de l'aveuglement des hommes qui y fixent leurs affections, il se demande pourquoi tous ne méprisent pas depuis longtemps l'ensemble de ces choses transitoires et caduques. Il estime que tous doivent trouver savoureux ce qu'il goûte, se plaire à ce qu'il aime, se rendre à l'évidence de ce qu'il sait. De tels signes trahissent la charité, ceux qui la possèdent en témoignent non seulement dans l'intime de leur volonté, mais aussi dans la conduite extérieure de leur vie.

VII. — *Invocation à la charité*

J'ai déjà tant parlé de la charité, et cependant on pourrait continuer encore à le faire, mais il y a tant à en dire que jamais on ne pourra le dire. Quoi donc, ô bonne charité, ô charité précieuse, que dirais-je qui soit digne de ta gloire? Certes, après tant de louanges anciennes, jamais ma pauvreté n'aurait osé parler de toi, si de toi on pouvait jamais avoir assez parlé.

Pénètre-nous donc, ô douce et savoureuse charité, dilate notre amour, épands notre désir, distends l'intime de notre âme, élargis l'habitacle de notre cœur afin que Dieu puisse y trouver accueil et séjour. Que notre seul Rédempteur et Sauveur Jésus-Christ, Fils de Dieu, par son Saint-Esprit te verse et te déverse dans nos cœurs afin qu'avec le Père il daigne venir à nous et faire en nous sa demeure, lui qui avec le Père et l'Esprit-Saint vit et règne, Dieu, dans tous les siècles des siècles. Amen.

Pour fixer la terminologie mystique

Réponse du P. Fulbert Cayré

Vénéré Monsieur le Chanoine,

Vous m'avez fait l'honneur de solliciter mon avis au sujet de la *Terminologie mystique* et vous insistez pour avoir une réponse. Je suis heureux de pouvoir enfin vous l'adresser. Mon retard involontaire me permet de vous féliciter d'une initiative qui a provoqué un échange de vues si utile à tant d'égards. Je partage votre désir d'un accord; je le crois possible, et même facile, du moins sur les points essentiels, car, sur bien des questions secondaires, des divergences sont inévitables et, en définitive, excellentes.

Il m'est d'autant plus aisé de vous répondre que je suis en plein accord de pensée avec vous pour le fond. J'ai cru cependant utile d'attirer l'attention sur des points laissés parfois à l'arrière-plan dans les exposés modernes et qui me paraissent avoir une réelle importance pour la solution des controverses. Dans votre article programme, vous avez vous-même, Monsieur le Chanoine, avec une bienveillance dont je vous sais gré, signalé l'explication un peu nouvelle que j'ai donnée d'une forme *active* de la contemplation. Vous dites, il est vrai, *contemplation acquise*, et je repousse expressément cette formule, d'autant plus que ce que j'ai pu dire de neuf, ou renouveler par quelques précisions, concerne moins la forme active imparfaite de la contemplation que sa forme active parfaite, et celle-ci ne pourrait être appelée acquise sans un véritable abus de langage. Mais c'est là un détail, sur lequel, du reste, je reviendrai plus loin. Il me tarde d'arriver à l'essentiel.

I. — *Le fond de l'état mystique.*

1° Je tiens à affirmer tout d'abord, Monsieur le Chanoine, que je partage votre estime pour ces grâces éminentes par lesquelles Dieu achève d'ordinaire d'établir son règne dans les cœurs purs. Mon expérience des âmes religieuses, qui n'est en rien comparable à la vôtre, mais qui me permet cependant de puiser à d'autres sources que les livres, me montre à l'évidence combien vous avez eu raison de faire partager autour de vous votre enthousiasme pour ces grâces sanctifiantes au suprême degré. Une sainte Thérèse a plus que personne, et avec quelle chaleur ! mis en lumière cette puissance merveilleuse des dons de Dieu les plus excellents. Sa voix n'était que l'écho lointain de celle d'un saint Bernard, d'un saint Grégoire le Grand, et aussi d'un saint Augustin, qui n'hésitait pas à faire appel à ses expériences religieuses les plus hautes jusque dans ses prédications aux fidèles. Hélas ! que nous étions loin, voilà quelques années, de cet élan vers les cimes ! Les abus trop réels de certains mystiques avaient provoqué une réaction, et celle-ci avait répandu une atmosphère de suspicion et de défiance dont sont encore victimes bien des chercheurs, curieux des choses de l'esprit, et, ce qui est plus grave, des âmes de bonne volonté. Vous avez usé votre vie à dissiper les préjugés courants, et maintenant, dans un suprême effort, vous essayez de rallier aux grâces mystiques de nouveaux adeptes. Permettez-moi donc de vous dire, avec toute la franchise qu'appelle un si grand sujet, ma pensée sur les points agités, car c'est sur la doctrine mystique elle-même que porte en réalité votre enquête, autant et plus que sur la terminologie.

2° Tous les catholiques seront aisément d'accord avec vous aujourd'hui, me semble-t-il, pour affirmer ce rôle sanctificateur des grâces mystiques. Mais sur l'essence même de ces grâces, il est un ensemble de données universellement admises : *a*) Pour tous, ce qui est mystique implique un certain *sens de Dieu* produit dans l'âme par Dieu lui-même; saint Augustin en fournit la formule : *sentire Deum*, avoir le sentiment de Dieu. — *b*) Un tel sentiment suppose la présence de Celui qui se manifeste de quelque manière, non seulement comme Être Parfait, mais comme hôte de l'âme; même si la grâce elle-même n'est pas perçue, Dieu est saisi

en tant qu'il habite l'âme : *capitur habitans*, dit encore saint Augustin, magnifiquement. Un tel don ne peut venir que de Dieu : le sens mystique de Dieu est évidemment surnaturel, et cela doit le distinguer de la simple religiosité naturelle avec laquelle on a parfois tendance à le confondre. — *c)* Le sens mystique de Dieu est encore bien distinct des consolations sensibles, qui supposent la grâce, comme tout vrai mouvement de piété, mais sont aussi, pour une grande part, l'effet de l'activité humaine, selon la doctrine de sainte Thérèse.

L'accord des auteurs catholiques sur ces points est appréciable et les sépare de tant d'autres qui de nos jours parlent de mystique en un sens fort éloigné du nôtre. Il ne peut suffire cependant, car il ne porte que sur des traits généraux. Il serait indispensable d'arriver à une entente sur ce que j'appellerai l'élément spécifique de la mystique : quelle est la nature précise du « sens de Dieu » en question ?

Sainte Thérèse a décrit les grâces mystiques en notant les étapes successives de leur évolution. Saint Jean de la Croix a complété sa doctrine notamment touchant la série des purifications nécessaires et les lumières infuses (contemplation) qui les accompagnent. Mais dès le premier état que ces maîtres présentent comme vraiment mystique, on doit trouver l'essentiel du don mystique, comme l'enfant au berceau est essentiellement homme, aussi bien que l'adulte et le vieillard, malgré toutes les modifications que ses éléments constitutifs sont appelés à subir. Cette méthode est absolument rationnelle, et l'on en use en tout domaine; elle a de plus l'avantage de montrer les profondes attaches traditionnelles de ces auteurs avec les anciens, soit avec les Pères qui faisaient si large la part de la spiritualité dans leurs exposés doctrinaux, soit avec les grands théologiens du moyen âge qui en ont codifié les principes. C'est à tous ces maîtres qu'il faut demander la réponse à la question posée : il serait par trop arbitraire de s'arrêter à un seul, fût-il plus complet sur quelque point; il serait imprudent de se priver des lumières que les lointains précurseurs peuvent nous fournir, même après les abondantes explications des docteurs modernes.

Volontiers vous réduisez l'essentiel de l'état mystique à l'*amour infus*, l'amour « tout fait », l'amour « passif ». Vous n'excluez certes pas la lumière surnaturelle et vous di-

tes qu'une très haute idée de Dieu soutient le sentiment mystique, mais vous préférez mettre l'accent sur l'amour, ou plutôt sur le *caractère passif* de l'amour, sur sa spontanéité, car son activité intense est indépendante de l'opération discursive des facultés, qui peut même être arrêtée. Ce point de vue a de grands avantages et répond bien à des préoccupations pratiques prédominantes.

On peut néanmoins exprimer la même doctrine en insistant sur la connaissance surnaturelle qui est le principe et le soutien de « l'amour passif ». On parle alors plutôt de *contemplation* pour désigner cette perception intellectuelle et affective de Dieu produite par les dons d'intelligence et de sagesse. Cette perception n'est pas une pure connaissance, abstraite ou déduite, mais une connaissance qui, sur un simple regard de l'intelligence, avive l'amour et permet à l'âme entière de s'unir à Dieu présenté par la foi. L'amour certes est au terme et il joue un rôle essentiel, mais le rôle de la connaissance n'est pas moins important et c'est lui qu'on met d'abord en lumière par le mot « contemplation ».

3° Les deux méthodes que je viens de signaler exposent la même doctrine et ont chacune leurs avantages. Ceux de la seconde, qui insiste sur la contemplation, me paraissent particulièrement dignes d'attention. Elle permet de se placer d'emblée au point de vue de beaucoup d'anciens auteurs qui ont mis l'accent sur le côté lumineux de la vie parfaite. Mais à ce caractère traditionnel, elle ajoute d'autres mérites actuels qu'il importe de relever.

a) Elle s'adapte fort bien à la distinction des grâces mystiques en degrés : si dans toute étape l'amour mystique est un amour infus, la contemplation s'y trouve aussi, mais avec une netteté croissante : elle paraît seulement implicite dans les grâces de quiétude (aride ou suave); elle est explicite et brève, mais absorbante, dans les deux premières oraisons d'union dont parle sainte Thérèse; elle est explicite et comme rayonnante dans l'union la plus haute de la VII^e^ Demeure.

b) Le caractère purement *spirituel* du sentiment mystique de Dieu, de l'amour infus, est ainsi mis en relief, et rien n'est plus nécessaire à notre époque où le mot « mystique » est trop souvent appliqué à de vulgaires émotions sentimentales; toute piété, même chrétienne et sincère, n'est pas mystique. Le vrai sens mystique chrétien est fondé sur

une haute idée de Dieu, sur une foi pure, simple, radieuse, et le mot contemplation répond bien à ce point de vue.

c) La contemplation explique le caractère direct des actes d'amour mystique, tout en prévenant les abus que certains pourraient en faire : cette connaissance simple et comme intuitive qui dérive de la foi, dispense de recourir à une vision immédiate de l'essence divine, faveur exceptionnelle au suprême degré, et elle écarte ainsi le danger d'illuminisme.

d) Un dernier avantage de la méthode indiquée est qu'elle permet de discerner dans la grande diversité des sens du mot « mystique », une signification fondamentale et des significations dérivées. Le sens fondamental me paraît être celui de contemplation, ou perception surnaturelle de Dieu : le caractère infus de l'amour, essentiel évidemment en mystique, paraît lui-même dérivé, comparé à celui-ci. Tous les autres sens du mot mystique sont, eux aussi, dérivés à plus forte raison et ils ne sont légitimes que dans la mesure où ils se rattachent à ceux-là.

Je n'ai parlé ici que de la contemplation proprement dite, *infuse* et *passive*, bien distincte de la contemplation *active* dont il sera question plus loin. Il faudra en effet, pour achever de préciser la nature des grâces mystiques ou du moins leur influence, marquer leurs rapports avec l'oraison active ou méditation. Mais celle-ci, qui est un des points fondamentaux de l'ascèse, ne peut être bien comprise que par son rôle dans la vie chrétienne, dont il importe de parler d'abord, afin de préciser les points de vue divers auxquels on peut la considérer. Il y en a plusieurs en effet, et c'est là encore, me semble-t-il, l'une des causes des malentendus qui divisent les auteurs à notre époque.

II. — *La vie chrétienne parfaite.*

Je ne parlerai ici que de la vie parfaite, supposant admise par tous (la chose est hors de doute pour un catholique) la nécessité d'une préparation ascétique, d'ordinaire assez longue et pénible.

Tous admettent également l'identité de la vie parfaite et de la voie unitive. Mais la perfection la plus haute, à laquelle chacun est appelé, serait réalisable normalement, d'après plusieurs, sans les grâces mystiques, ce que vous niez absolument, et je partage votre avis.

Il y a, c'est trop évident, au fond de cette divergence, une conception fort diverse des grâces mystiques. Ceux qui distinguent deux états parallèles de perfection, l'un mystique, l'autre non mystique, rattachent les grâces mystiques aux dons extraordinaires, et s'appuient avant tout sur les descriptions de quelques auteurs modernes, surtout de sainte Thérèse. Vous croyez, au contraire, ne rien perdre de la doctrine de la grande carmélite et rentrer même plus profondément dans ses vues en distinguant dans les dons mystiques les phénomènes extraordinaires des points essentiels qui se retrouvent en toute vie chrétienne vraiment parfaite. Cette conception me paraît exigée par la tradition la plus ancienne. Elle est de plus en plus favorablement accueillie. Si néanmoins elle rencontre encore des oppositions, il me semble que la raison en est, au moins pour certains milieux qui ont reçu une formation ascétique intense, dans la répugnance qu'inspire une présentation trop exclusivement mystique de la vie parfaite. Je pense qu'il serait utile, nécessaire même — et peut-être y a-t-il là une lacune dans votre programme — de montrer que la thèse de la nécessité des grâces mystiques peut s'accommoder d'une conception plus large de l'état de perfection.

On peut en effet, insistant d'abord sur les dons mystiques accordés aux parfaits, considérer l'état de ceux-ci en tant que mystique. On met alors au premier plan les grâces éminentes de la contemplation qui y sont accordées; on appelle l'état de perfection *état mystique* ou *vie contemplative*, sinon « état passif », expression qui semble devoir être réservée à l'acte même de contemplation proprement dite. Tout, il est vrai, dans la vie parfaite, même ainsi conçue, ne se réduit pas à la pure passivité, mais l'activité qui s'y déploie y est expressément subordonnée à l'action du Saint-Esprit, qui se fait alors plus intense. Que la sagesse surnaturelle fasse goûter la suavité de Dieu ou qu'elle imprime une admiration profonde, parfois pénible, de sa perfection infinie, elle est de sa nature bien au-dessus des opérations ordinaires de l'âme. Il est utile, pour la bien mettre en valeur, de caractériser par elle l'état de vie où elle est accordée. La vie parfaite ainsi conçue, en tant que mystique, s'oppose à la période de préparation morale, où domine exclusivement l'ascèse, sauf très rare exception.

Il est cependant possible, me semble-t-il, d'exposer exac-

tement la même doctrine sur la vie parfaite d'un autre point de vue, celui du moraliste, si je puis dire. Il est évident, et souvent vous le rappelez, que si les grâces mystiques essentielles, nécessaires à la perfection, sont passives, cette passivité ne s'étend pas à toute la voie unitive, loin de là. Jusque dans les oraisons infuses, l'âme doit consentir à la grâce, coopérer avec elle en quelque manière. Du reste, ces grâces sont d'ordinaire fort courtes : *Hora rara! parva mora!* dit saint Bernard. Selon la recommandation de sainte Thérèse, les parfaits eux-mêmes doivent « méditer », pour se préparer à recevoir le don de Dieu ou pour en retirer tous les fruits possibles, comme il sera dit plus loin. Mais en dehors même de l'oraison, s'impose à l'âme dans la voie unitive une véritable activité morale qui se présente sous des traits bien spéciaux.

Tous les vrais maîtres spirituels s'accordent, malgré leurs préoccupations particulières, à attribuer pour les parfaits une importance primordiale aux trois *vertus théologales*, auxquelles saint Jean de la Croix lui-même rattache « l'actif » de la vie spirituelle, savoir tout ce que l'âme contemplative doit faire d'elle-même pour correspondre aux divines prévenances. La *conformité* à la volonté divine et la soumission poussée jusqu'à la *sainte indifférence* que saint François de Sales place au sommet de la vie parfaite, à côté des grâces mystiques les plus hautes, représente, elle aussi, une certaine forme d'activité morale, et combien au-dessus des forces communes ! Si tous doivent tendre à cet idéal, il ne peut convenir, comme règle générale de vie, qu'à des âmes très avancées. Il faut en dire autant et plus peut-être de la célèbre formule augustinienne si féconde, mais dont pourraient abuser des disciples novices : *Dilige et quod vis fac!* Cette sentence ne peut être prise pour la grande règle de la vie que si la sagesse accompagne la charité, comme il arrive d'ordinaire chez les parfaits. Il existe donc, d'après les maîtres, non pas une morale spéciale des parfaits, mais des directives morales plus adaptées à leur état, tant pour l'ensemble de la vie que pour l'oraison. Les grâces supérieures qu'ils reçoivent exigent, sous peine de rester stériles, des sacrifices plus grands, des vertus plus délicates. Il est donc possible, il est même nécessaire d'indiquer nettement à ces âmes leurs devoirs en face des exigences croissantes de l'Esprit-Saint, et l'on peut de ce point de vue, que j'appellerai

moral, *ascétique*, exposer, sur la vie parfaite, la même doctrine exactement que vous présentez en insistant sur le côté passif, mystique. Les directives générales tendront à faire de la vie entière une préparation lointaine à l'oraison, et les directives spéciales concernant celle-ci apprendront à l'âme à se préparer, sans faiblesse comme sans présomption, aux grâces de l'Esprit-Saint, à s'y soumettre avec une humble docilité et à les mettre à profit dans une vie toujours plus parfaite.

J'ai exposé ailleurs les avantages de cette méthode; je n'y reviens pas. Je crois qu'elle est la seule apte à faire tomber les préventions contre la mystique répandues en beaucoup de milieux entraînés à une forte ascèse ou préoccupés de distinctions nettes. Elle commande aussi, par voie de conséquence, la conception que l'on doit se faire de l'oraison active.

III. — *La méditation* ou *l'oraison active.*

1° L'oraison active dont il est ici question est bien distincte de la contemplation mystique, malgré les relations que celle-ci peut avoir avec la méditation dans sa forme la plus élevée, celle que j'appelle la « méditation contemplative ». Cette désignation, un peu nouvelle et assez pesante, peut avoir des inconvénients; elle n'en a pas moins le grand avantage de prévenir les équivoques en groupant toutes les formes de l'oraison active sous le même terme de méditation, permettant ainsi de la distinguer avec netteté des oraisons passives.

Je me suis expliqué ailleurs sur ces diverses formes de méditation. Je me contenterai ici de quelques remarques complémentaires. On a proposé, ici même, récemment, de diviser l'oraison en trois classes :

1. la méditation simple ou morale;
2. la méditation contemplative ou théologale;
3. la contemplation proprement dite.

Cette classification est excellente en soi. Elle a le grand avantage de mettre bien en lumière les principes essentiels de la vie spirituelle : les vertus morales, les vertus théologales, les dons. Elle simplifie et par là elle séduit; mais je crains que sa simplicité même ne soit un obstacle à l'entente que vous cherchez. Elle répond à merveille à la con-

ception mystique de la vie parfaite dont je viens de parler : elle n'insiste, à propos de la vie unitive, que sur la contemplation pure, et elle peut se heurter aux objections signalées plus haut des partisans du point de vue ascétique et moral. Je crains, en outre, qu'elle ne suffise pas à dissiper les équivoques, source de toutes les divisions. Pour répondre aux problèmes tels qu'ils se posent de nos jours, il me semble avant tout nécessaire de montrer que la contemplation est essentiellement distincte de toute oraison active, qu'elle ne rentre pas dès lors dans la ligne de celle-ci, qu'elle est d'un ordre à part.

2° Touchant la méditation ou l'oraison active proprement dite, les auteurs modernes, qui la considéraient peu sous sa forme contemplative, distinguaient assez généralement, dans la méditation dite *morale*, une forme discursive et une forme affective. Cette distinction, sans être essentielle, est fort utile, et il me paraît bon de la maintenir.

a) *La méditation discursive*, celle des commençants, exige une ferme application de l'esprit aux grandes vérités de la foi pour former des convictions ou les affermir, éloigner les âmes du péché ou les tourner résolument vers le bien. On en connaît les méthodes, classiques aujourd'hui.

b) On appelle généralement « oraison affective », une méditation analogue, mais où le travail de l'esprit est abrégé au profit des affections : je l'appelle *méditation affective* pour simplifier le vocabulaire. Elle convient aux âmes en progrès, particulièrement attirées par l'humanité de Notre-Seigneur, modèle de toute vertu. Leur piété et leur ferveur leur permettent de s'entretenir d'ordinaire avec Lui des intérêts de leur âme, et leur volonté s'affermit dans cet exercice où s'avivent leur espérance et leur amour croissant.

3° Il y a une oraison active supérieure, que j'appelle, dans un but de simplification encore, *méditation contemplative*, répondant à la vie unitive. J'y insiste, non seulement parce qu'elle rend à merveille la pensée d'anciens docteurs, mais encore à cause de son intérêt actuel : elle groupe en effet plusieurs des formes d'oraison affective décrites par certains auteurs et diverses formes simplifiées d'oraison rattachées par d'autres à la contemplation, telles des oraisons de foi ou de simple présence de Dieu, où l'âme doit encore s'exciter à l'amour. C'est une oraison affective, mais supérieure, bien caractérisée par la prédominance des trois ver-

tus théologales et l'attention prépondérante aux *divines perfections*, d'où son caractère contemplatif. Dans l'oraison affective simple, l'âme est principalement saisie par l'humanité du Christ; ici, par delà l'humanité sainte du Sauveur et avec elle, ou à travers les œuvres de Dieu, c'est Dieu lui-même qui l'attire et groupe ses réflexions comme ses sentiments.

Mais l'amour de Dieu qui distingue cette oraison n'y est pas toujours également ardent. Il peut avoir été provoqué, avec quelque effort parfois, par l'âme appliquée à méditer : alors, même s'il est assez pur, il manque de spontanéité et d'élan; il reste imparfait à ce point de vue. Parfois, au contraire, cet amour est très vif dans l'âme sans que celle-ci ait presque fait aucun effort pour le produire, et si l'esprit agit, c'est moins pour exciter l'amour que mû par celui-ci. Cet amour de Dieu, ainsi formé dans l'âme, sous le rayonnement d'une foi surnaturellement éclairée, ne peut venir que de l'Esprit-Saint, lorsqu'il présente les garanties ordinaires du divin, pureté, désintéressement, paix, humilité, générosité. Il est une forme atténuée de la contemplation, soit qu'il prépare à une grâce plus intense, soit qu'il la continue. La méditation contemplative acquiert, grâce à cet amour infus, une perfection nouvelle qui la classe même en un rang à part, et, sans l'identifier avec la contemplation proprement dite, la distingue foncièrement de la méditation contemplative simple, qui, privée de cet appui divin, reste imparfaite à ce point de vue. Sous l'une ou l'autre forme, elle a un rapport étroit avec la contemplation et peut bien être appelée *contemplation active*, quoique ce mot me paraisse surtout justifié à propos de la forme parfaite.

L'expression *contemplation acquise* ne pourrait convenir en aucune manière à cet exercice parfait, caractérisé par une coexistence de grâce infuse et d'action, qui a dû être pratiqué non seulement par Notre-Seigneur et la Sainte Vierge, mais par les saints favorisés de l'union la plus haute, quasi habituelle selon sainte Thérèse, et qui représente pour tous un idéal. Tout au plus convient-elle, et d'une manière bien impropre, à la méditation contemplative imparfaite. — On a proposé d'appeler celle-ci *recueillement (actif)*. Cette formule, d'inspiration thérésienne, est évidemment excellente, mais ne rend pas tout ce qui touche cette forme supérieure d'oraison active, où l'âme souvent fait plus que se recueil-

lir : les anciens avaient appris de saint Augustin à appliquer leur esprit à un objet tout en l'élevant par degrés et le faisant rentrer en lui-même. Selon cette méthode, l'âme est progressivement conduite à un état de prière où la contemplation peut avoir une large part, à côté de la méditation et avec elle. C'est même cette forme d'oraison qui est, à mon avis, la « contemplation augustinienne » par excellence. Le terme « recueillement », malgré ses avantages, ne semble pas répondre à la variété de tous ces points de vue. Il faut en dire autant du mot *élévation*, illustré par des œuvres de haute inspiration religieuse.

4° S'il fallait fixer dans un tableau les remarques précédentes sur l'oraison, je m'arrêterais volontiers à celui-ci :

Oraison active	Oraison passive
1. méditation discursive; 2. méditation affective; 3. méditation contemplative (1) ou contemplation active.	Contemplation proprement dite (infuse).

Je tiens à mettre la contemplation infuse sur un plan à part, afin de bien montrer qu'elle n'entre pas exactement dans la ligne de l'oraison active, même la plus haute, qu'elle est d'une nature bien spéciale.

Avec les auteurs préoccupés de simplifier, on maintient ainsi, et dans le sens le plus strict, la division de l'oraison en deux classes : la *méditation*, entendue de toutes les formes d'oraison active; la *contemplation*, synthèse des oraisons passives.

Cette division est comprise souvent dans un sens un peu différent, moins strict à mon avis : la *méditation* représente les formes inférieures actives de l'oraison, et la *contemplation* ses formes supérieures non seulement passives, mais actives.

Votre doctrine sur l'essence des grâces mystiques s'accommode de cette diversité de points de vue. Il serait utile, me

(1) Les qualifications d'*imparfaite* ou de *parfaite* appliquées à cette oraison servent moins à la désigner qu'à la caractériser, lorsqu'il y a lieu d'ajouter cette précision.

semble-t-il, de le dire expressément. Vous montreriez par là que l'adopter n'est pas se condamner à une rigide uniformité. Si deux méthodes se présentent qui sauvegardent vos principes tout en répondant aux besoins divers des âmes, il y aurait avantage à le déclarer. Vous élargiriez un horizon que l'on a parfois tendance à trop restreindre et les brumes qui le ferment ou le rétrécissent seraient, je crois, plus vite dissipées au radieux soleil de la vérité. L'auteur de ces lignes serait trop heureux d'y avoir contribué, même pour une faible part.

Je vous prie d'agréer, Monsieur le Chanoine, l'hommage de mon affection toute respectueuse et dévouée.

Louvain, le 27 avril 1930.

FULBERT CAYRÉ,
des Augustins de l'Assomption.

RÉPONSE DU R. P. DE LA TAILLE

Cher Monsieur le Chanoine,

Je crois bien que tout ce que vous proposez au sujet de la contemplation passive, vues et terminologie, est plus ou moins accepté par tout le monde aujourd'hui. Et particulièrement je ne pense pas que personne hésite à faire entrer la contemplation aride et la contemplation douloureuse dans la contemplation infuse proprement dite : même ceux qui donnent de celle-ci une définition se référant expressément au goût délicieux de la vie éternelle. C'est que l'expérience du don divin peut être un élément torturant pour qui se sent indisposé à l'égard de sa possession, ou menacé dans son effort pour y atteindre; comme aussi la délectation spirituelle elle-même peut se trouver retranchée dans le fond le plus secret de l'âme, et sans répercussion sur toutes les autres parties de notre appareil intellectuel, et à plus forte raison sensitif. En tout cas je sais que le P. de Maumigny, qui affectionnait cette définition, faisait néanmoins une place très grande, j'allais dire une place effrayante, aux épreuves

purifiantes dans l'économie de la grâce contemplative. Il était certes bien loin de n'y voir que la modalité « fruitive », bien que celle-ci néanmoins soit la plus homogène à l'essence de la grâce contemplative, et ne cède la place aux autres, que par l'effet de causes, faut-il dire perturbatrices ? en tout cas secondaires et adventives. Mais même chez les âmes les plus hautement éprouvées par les purifications extrêmes, le P. de Maumigny maintenait qu'il y avait toujours un élément fondamental qu'on était sûr d'y retrouver : « une paix de diamant » ne ressemblant à aucune chose de ce que les bonnes âmes du commun peuvent appeler paix spirituelle ou paix intérieure.

Voilà ce qu'il me semble pouvoir dire, comme un écho, sur le questionnaire que vous me faites l'honneur de m'adresser.

Maurice de la Taille, S. J.

BIBLIOGRAPHIE

Études de théologie mystique, par le P. Joseph de Guibert, S. J., professeur à l'Université Grégorienne. Toulouse, Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique, 1930, 1 vol. grand in-8, 320 pp. 15 fr.

Le Père de Guibert a réuni, complété et coordonné en ce volume un certain nombre d'articles parus dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, les *Recherches de Sciences religieuses* et le *Gregorianum*. Ils touchent aux questions les plus discutées actuellement en ces matières, surtout à celles d'ordre proprement théologique. L'auteur a voulu « mettre bien en saillie les points d'accord réel entre les théologiens catholiques et dégager non moins nettement les controverses qui subsistent encore entre eux »; il a voulu aussi montrer de son point de vue la continuité de la tradition spirituelle catholique. Il reconnaît que « ici comme ailleurs... des problèmes ont été mal posés et pendant longtemps... des vérités fondamentales ont été inégalement mises en lumière suivant les époques » (p. VII). A ce point de vue il ne refuse pas de parler de « renouveau mystique »; « ce serait, dit-il, vouloir fermer les yeux à la réalité. Mais qui dit renouveau, ajoute-t-il, ne suppose pas nécessairement une *décadence* précédente, une décadence générale surtout » (p. VIII).

Dans les questions de vocabulaire, l'auteur recherche la définition nominale des termes « mystique », « contemplation », « contemplation infuse », « contemplation acquise », « ordinaire », « extraordinaire », « appel et vocation ». Il examine à ce sujet les définitions récemment proposées, et sur plusieurs points assez importants, nous sommes heureux d'être presque d'accord avec lui, notamment sur le sens des termes « contemplation » (p. 26), « contemplation acquise », contemplation infuse » (35, 36).

Nous ferions des réserves sur le sens des mots « *grâce ordinaire* », et de l'expression « moralement nécessaire pour

parvenir à la sainteté »; nous n'excluons pas certes la haute sainteté, mais nous insistons sur ceci que « par sainteté, il faut à tout le moins entendre celle qui est généralement requise pour entrer au ciel sitôt après la mort, car nul ne fait de purgatoire que par sa faute ».

L'auteur a justement noté (p. 44) plusieurs points qui nous sont communs, relativement au sens des mots *appel prochain efficace à la vie mystique*, qui est le seul pour lequel *appelé* soit pratiquement synonyme d'*élu*, d'*élevé* à la vie mystique, à la contemplation infuse, au moins au degré inférieur de celle-ci.

Parmi les définitions, non plus seulement nominales, mais théologiques, données des grâces mystiques, l'auteur préfère celle qui les caractérise par « la prise de conscience immédiate de la vie surnaturelle, de ses actes, et de son principe, la grâce sanctifiante » (p. 89). Reste la difficulté de la nuit de l'esprit, qui est un état mystique nettement défini et où n'apparaît pas cette conscience immédiate de la vie surnaturelle. Au contraire, « alors, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, l. II, ch. 6), la contemplation (purificatrice) consiste à *se sentir privé de Dieu*, châtié, repoussé par lui ».

C'est pourquoi nous tenons que le fond essentiel de la vie mystique, qui subsiste bien dans la nuit de l'esprit, est une *connaissance infuse* et un *amour infus de Dieu*, qui sont l'exercice supérieur des vertus théologales, sous l'influence des dons du Saint-Esprit. Lui seul peut nous communiquer, par une inspiration spéciale, cette connaissance de Dieu et cet amour, dont le *mode suprahumain* dépasse notre effort personnel aidé de la grâce (1).

Bien qu'il ait consacré le ch. IV de cet ouvrage à l'étude des dons du Saint-Esprit, nous croyons que le P. de Guibert, qui est très attentif aux questions de vocabulaire et de méthodes, pour éviter l'*à peu près* en ces problèmes (p. 75), ne

(1) Nous l'avons assez longuement expliqué dans l'ouvrage *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 301-306, 327 sq., p. 410-412, où nous montrons que la contemplation infuse est un acte qui procède *radicaliter*, quant à sa substance, de la foi vive, et *proxime*, quant à son mode suprahumain, du don de sagesse ou d'intelligence. Le P. Gardeil l'a fort bien expliqué dans son livre *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 173 : la contemplation infuse procède de la foi éclairée par les dons, *donis illustrata*.

tient pas assez compte (p. 203 sq.) des principes formulés par saint Thomas à propos des sept dons (Iª IIªᵉ, q. 68), principes qui, pour nous, dominent tout le débat (1). Nous croyons aussi que l'auteur ne donne pas assez d'importance à la doctrine fondamentale de saint Jean de la Croix relative aux purifications passives des sens et de l'esprit, d'après laquelle la nuit passive des sens comporte la contemplation infuse initiale, et est donc déjà un état mystique, qui apparaît vraiment comme une *purification nécessaire* dans la voie normale de la sainteté, et cela non seulement pour arriver à la *haute sainteté*, mais pour parvenir à cette perfection encore bien relative que décrit le saint entre les deux nuits. Nous faisons les mêmes remarques au sujet du récent article « Mystique » dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (2).

Tout en regrettant que le P. de Guibert n'ait pas donné assez de place à ces points de doctrine, qui sont pour nous fondamentaux, nous sommes heureux de voir qu'en plusieurs endroits il se rapproche de la position qui nous paraît être traditionnelle. Son ouvrage obligera ceux qui admettent cette position à apporter des précisions nouvelles, et les principes plus étudiés y gagneront, croyons-nous, en certitude.

Nous avons déjà examiné beaucoup de ces remarques dès la 4ᵉ *édition* de *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II,

(1) Si les dons du Saint-Esprit sont en effet connexes avec la charité (comme le montre saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5), à titre d'*habitus* infus, ils grandissent avec elle; et l'on ne conçoit pas qu'un juste parvienne à un haut degré de charité, sans avoir à un degré proportionné les dons d'intelligence et de sagesse, qui le disposent à la contemplation infuse des mystères de la foi, bien que cette contemplation se trouve, soit sous forme nettement contemplative, soit sous une forme plus orientée vers l'action ou l'apostolat.

(2) Dans la partie historique, où sont mentionnés des auteurs bien secondaires, aucune place n'est faite à saint Thomas, à sa doctrine sur les dons, qui éclaire pour lui tout le problème. Et plus loin (c. 2664), en y faisant allusion, on se contente de remarquer : « il s'agit d'un système théologique, auquel on peut opposer d'autres systèmes théologiques, celui de saint Bonaventure et de Roger Bacon par exemple. » On ne cherche pas à savoir quelle valeur a cette conception de saint Thomas, ni en quoi elle s'accorde avec celle de saint Bonaventure.

2e et 4e appendices, surtout p. [82]-[108]. Nous notions déjà les concessions faites par le P. de Guibert, nous les retrouvons dans le présent volume, ce sont les quatre suivantes :

1°. « Par le fait même que les dons disposent l'âme à recevoir *les inspirations divines*, ils créent en elle un titre large, mais réel, *ex congruo*, à les recevoir avec une particulière abondance... De plus, *les dons croissent en même temps que la grâce sanctifiante*... Il s'ensuit donc que ces grâces, ces *inspirations, iront normalement s'intensifiant et se multipliant avec le progrès de l'âme.* » (p. 175)

2° « Pour les âmes *certainement fidèles* (saints et bienheureux), il nous est encore *plus difficile* de prouver la *non-existence* de la contemplation que son existence. » (p. 209)

3° « Si on considère uniquement certains groupes particuliers, tel ordre religieux, par exemple, comme le Carmel, voué par vocation à la contemplation, on pourra plus facilement croire que *Dieu n'y refusera complètement ses grâces de contemplation infuse à une âme vraiment généreuse et fidèle, que dans des cas très spéciaux*, et c'est en ce sens que me paraissent à comprendre les textes bien connus de sainte Thérèse et de ses disciples. » (p. 210)

4° « *La contemplation infuse* n'est assurément pas une voie de sanctification *anormale*, ni même en un sens *extraordinaire : elle est une voie parfaitement normale*, mais ce n'est pas la seule voie normale de sanctification... *Une âme serait en dehors de la voie normale de la sanctification* en qui la docilité constante aux inspirations du Saint-Esprit ne croîtrait pas *jusqu'à placer toute sa vie intérieure sous l'influence habituelle des dons du Saint-Esprit.* » (p. 212)

On lira avec un intérêt particulier le chapitre VI relatif à deux conceptions théologiques de la charité, celle de Scot et de Suarez, et celle de saint Bonaventure et de saint Thomas. On sait que pour Scot (contrairement à saint Thomas et à saint Bonaventure), même si par impossible Dieu n'était pas notre bien, *notre fin dernière*, nous pourrions et devrions encore l'aimer et l'aimer plus que nous. On ne voit plus pourtant *quelle relation* notre volonté pourrait encore avoir avec lui. A ce sujet le P. de Guibert note fort justement, p. 249 : « Il me paraît bien certain que la théorie extatique en ce qu'elle a d'exclusif, comme chez Scot, vis-à-vis du désir de Dieu, est née... de ce qu'on a trop négligé l'aspect métaphysique et ontologique du problème, pour

s'en tenir trop aux analyses de l'amour humain;... analyses que nous ne pouvons appliquer à nos relations avec l'ami divin, sans les transposer suivant les indications de la métaphysique. » Suivent de très justes remarques sur ce qu'il y a de bon dans les deux conceptions de l'amour de Dieu, qui insistent l'une sur la bonté de l'inclination foncière de notre nature, élevée par la charité, et l'autre sur la nécessité de la purification, de la mortification et de la croix, à cause des suites du péché originel et de nos péchés personnels, qui atténuent notre inclination naturelle à aimer Dieu plus que nous. L'ouvrage s'achève en nous montrant l'harmonie profonde des deux formules de la charité : « goûter Dieu » et « servir de Dieu ». Ici aussi nombre de remarques sont de nature à rapprocher les diverses tendances spirituelles et à faire reconnaître le bien fondé de la position que nous considérons comme traditionnelle, bien que l'auteur ne lui donne pas encore son adhésion.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

La prière des premiers chrétiens, par Dom Cabrol. 1 vol. in-12. Grasset, Paris, 1929.

Pour une collection qui fait brillamment son chemin et qui s'est proposé de mettre sous les yeux d'innombrables lecteurs les manifestations les plus frappantes de la « vie chrétienne », Dom Cabrol a tiré de ses trésors une petite histoire des origines de notre culte. Histoire à grands traits, sans doute, mais qui ne répète ni celle de Mgr Duchesne, ni l'ouvrage ancien et toujours utile de Dom Cabrol lui-même sur la prière antique. C'est un livre au cadre complet et à la vie débordante, que seul pouvait écrire, avec cette simplicité, un liturgiste dès longtemps accoutumé à vivre en contact avec les premiers témoins de la foi et de la prière de l'Église. La première impression qu'il produit est celle d'une aisance sans heurts et qui suit une route mitoyenne entre les reconstitutions trop générales, trop connues, trop imprécises, et les investigations obstinées qui ne font pas la lumière. La dernière impression qu'il laisse est celle d'une bonne fresque, aux tons clairs, aux lignes franches, éloignée

de toute compilation. C'est ainsi qu'un ouvrage qui s'adresse au public le plus large est susceptible d'intéresser, d'instruire, d'être utile.

On ne l'analyse pas. Non qu'il ne se trouve, dans ces pages, des résumés extrêmement lumineux d'études érudites, ou des trouvailles personnelles; mais quand on a dit qu'il examine successivement toutes les parties, tous les actes, tous les moments du culte chrétien, tel que nous permettent de le ressaisir les documents parfois énigmatiques des trois premiers siècles, on a dit suffisamment pour diriger le lecteur, et on peut l'assurer que lui, qui n'est point spécialiste et qui désire être mis au fait des travaux des spécialistes, ne sera pas trompé dans son attente.

Au terme de son exposé, qu'il juge sommaire, mais qui ne semble avoir rien oublié, Dom Cabrol se demande quelles conclusions il doit tirer. Ce sera tout d'abord l'unité du culte chrétien. En ces premiers temps, la variété des usages est grande et la liberté laissée au ministre du Sacrifice est aussi très large. Cependant l'unité est manifeste. Pour l'essentiel le culte est au II^e^ siècle ce qu'il est aujourd'hui, et le dessin général dès le milieu du III^e^ siècle est net.

C'est ensuite l'originalité. Les chrétiens se distinguent vite des Juifs, et s'ils ont pu emprunter quelques traits aux mystères païens, Dom Cabrol montre sagement combien il faut être prudent lorsqu'on s'engage dans cette voie. Mais surtout, ce qui frappe dans le culte des premiers chrétiens, c'est la simplicité, c'est l'esprit de suite, c'est la logique. Et en vérité, cette note se dégage fort bien de tout le livre de Dom Cabrol — de même qu'elle se dégage du premier volume, plein de science et de piété, que Dom P. de Puniet vient de consacrer au Commentaire du Pontifical romain.

V.

Notes bibliographiques

Hagiographie. — Biographie

Angelo S. d'. — *Un fiore serafico. Suor Innocente Beatrice.* — Roma, 1929. In-16, 180.

Antoine-Marie de la Présentation, C.D. — *Vie de la Vén. servante de Dieu, Marguerite du Saint-Sacrement, du Carmel de Beaune, 1619-1648.* Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul, in-12, XXXII-340.

Bainvel J.-B., S.J. — *La vie des Fondateurs des Maisons de retraite.* — Paris, Beauchesne, in-16, 332.

Berlière U., O.S.B. — *Adam Meyer (Villicus), abbé de Saint-Martin à Cologne (1454-1499).* — Revue liturg. et monast., 15, 20-37.

Dominguez-Barrueta J. — *Fray Juan de los Angelos.* — Madrid, Voluntad, 1927, in-8, 276.

Los Exercicios Espirituales de Verronio. — M. 5, 184-205, 268-280, 378-388.

Gabriel de Jésus, C.D. — *Vita grafica de Santa Teresa de Jesus. La santa de la Raza.* I. — Madrid, Voluntad, in-4°, XVI-486.

Garzend S. — *Imitation du séraphique et très noble saint François d'Assise.* — Paris, librairie Saint-François, in-16, 280.

Giraud V. — *Sainte Jeanne de Chantal* (Les Grands Cœurs). — Paris, Flammarion, in-12, 223, 12 fr.

G. Ceusmes H. — *Der hl. Bonaventura und die Imitatio Christi.* — Franz. Studien, déc. 1928, 294-315.

GOODIER A., S.J. — *A hidden saint. The Blessed Claude de la Colombière, S.J.* — The Month, 154, 289-298.

JULIEN (Mgr). — *Saint François de Sales* (Les Grands Cœurs). — Paris, Flammarion, in-12, 237, 12 fr.

MEUNIER G., O.S.B. — *Monsieur Bouray. Le Vincent de Paul de la Touraine, 1594-1651.* — Paris, Téqui, 1929. In-12, XI-179.

GONZALEZ PINTADO G. — *Ardores de un serafin. El P. Augustin de Cardeveraz en sus intimas comunicaciones, principalmente con el sagrado Corazon de Jesus.* — Madrid, Razon y Fe, in-8, XII-360 et 428.

ROSA P., S.J. — *Saint Anselme de Cantorbéry. La vie et l'âme du saint.* — Paris, de Brouwer et Cie, 1929. In-8, 344.

THIBAUT R., O.S.B. — *Un maître de la vie spirituelle. Dom Columba Marmion, abbé de Maredsous.* — Maredsous, 1929. In-8, 556.

TOLL J.-M. — *Paulus der Eremit.* — Berlin, Ebering, in-8, 42.

***. — *Mère Marie de la Passion, religieuse franciscaine de Sainte-Marie-des-Anges, 1893-1924.* — Paris, Téqui, 1929. In-12, 202.

***. — *Vie de la Mère Anne-Régis Filliat, du monastère de la Visitation Sainte-Marie de Lyon-Fourvière, fondatrice de celui de Vassieux, 1841-1923.* — Paris, Téqui, 1929. In-12, X-354.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XXIII

AVRIL 1930-JUIN 1930

Études

P. Glorieux. — Pour qu'on lise le *De Perfectione* . . . . . [97]
Dom J. Huijben. — Chronique d'histoire de la spiritualité . [79]
Dom J.-B. Monnoyeur. — Gerson et l'appel général à la contemplation . . . . . [49]

Documents

H. Bremond. — Adieux à la controverse . . . . . [1]
F. Cayré. — Pour fixer la terminologie mystique. . . . . [131]
R. Gerest. — Pour fixer la terminologie mystique . . . . [36]
Hugues de Saint-Victor. — A la gloire de la charité. [29], [69], [127]
M. de la Taille. — Pour fixer la terminologie mystique . . [142]
F. Vulliez-Sermet. — Pour fixer la terminologie mystique . [76]

Bibliographie

Dom Cabrol. — La prière des premiers chrétiens. . . . . [148]
J. de Guibert. — Études de théologie mystique . . . . . [144]
Card. Schuster. — Liber sacramentorum. . . . . [42]
Notes bibliographiques. . . . . . [45], [93], [150]